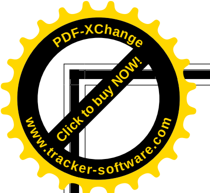
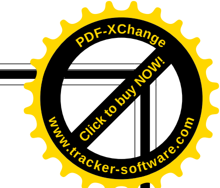




الجمهـــوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّـــعبيّة

وزارة التّـعليم العـــــالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمّري - تيزي وزو-

كلّـــــــــــيّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربية وآدابها



مذكّرة لنيل درجـــــة الماجستير

التّخصّص: اللغة والأدب العربي.

الفرعِ: النّظرية الأدبيّة المعاصرة.

الموضـوع: إعداد الطالب: رابح أوموادن

إستراتيجيةُ تلقِّي النَّصِّ القرآنيِّ عندَ علماءِ الأُصولِ

لجنة المناقشة:

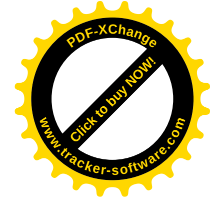
د/بوجمعة شتوان، أستاذ التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو...................رئيسًا

أ.د/ آمنة بلعلى، أستاذة التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو...........مشرفًا ومقرّرًا

د/ السّعيد حاوزة، أستاذ محاضر صنف"أ"، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو.........عضوًا ممتحنًا

د/ راوية يحياوي، أستاذة محاضرة صنف"أ"، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو........عضوًا ممتحنًا

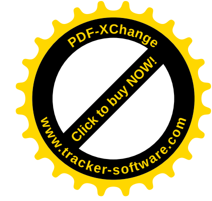
تاريخ المناقشة: 2013/04/30

إهداء

"لك" وحدك اللهمّ ولا نصيب فيـــه للشّركاء

حـرفان في سويداء قلـبي بغيرهما لا يصحّ إهدائي

شكر وعرفان

نشكر كلّ من نفخ فينا من روحه الطيّبة، و أسهم في إخراج هذا البحث ليرى النّور.



مقـّدمـــــــة

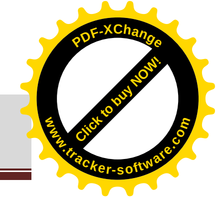



مقدّمـة:

لا يعزب عن القارئ المكانة التي يحظى بها موضوع التّلقّي، والانشغال العام للدّراسات الأدبية المعاصرة بالتنقّل بين مدارسه، والتّرحال من اتّجاه لآخر. ولعلّ اللّحظة الحاسمة من رحلة "**التّلقّي**" الطويلة –التي تستحقّ تّشبّثا وتثميناً– تلكم التّنظيرات المعقّدة التي شهدتها ساحة النّظرية الأدبية المعاصرة، منذ فترة السّبعينات خاصّة، إذ اتّجهت أبحاث نظرية الأدب نحو التّأصيل انطلاقاً من التّفلسف حول مفهوم التّلقّي ذاته، وبلورة رؤى يُقدَّم التّلقّي من خلالها على أنّه نظرية في القراءة، حيث يشكّل مجموعُ الإواليات والانشغالات النّفسية، والثّقافية، والاجتماعية، والجمالية وغيرها، المادَّةَ الخامّ التي تنظّم تلك النّظريات معرفتها وفق أنساقها، و التي تعمّمها الظّاهرة الأدبية لصياغة قوانينها الكلّية. وبناءً على ذلك فقد تعدّدت النّظريات بتعدّد الزّوايا التي نظر منها إليها فنشأت أبحاث في سيكولوجيا القراءة، وفي سوسيولوجيا القراءة، وفي جمالية التّلقّي، وما إلى ذلك. ومن ثمّ اعتبرت القراءة بمثابة نشاط نفسي، أو استجابة داخلية، واعتبرت بمثابة ظاهرة اجتماعية وتاريخية، كما اعتبرت تجليّات دينامية ثقافية ومعرفية.

ومن هذا **المنظور النّظري الذي يتغيّا بناء معرفة معمّمة في إطار نسقي يهتمّ بالكلّيات والمبادئ والمعايير قصد تلخيص النّشاط الإنساني**، آثرنا البحث في موضوع التّلقّي في التّراث الإسلامي، حيث عثرنا على نموذجه الأعلى عند علماء الأصول. ذلك أنّ علم أصول الفقه يعتبر منهجا للتّعامل مع النّص الشّرعي، ومن خلال تعريفه–كما عند **الرازي** في **المحصول**– الذي يجعل منه **مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها**، تظهر أركان هذا المنهج في التلقّي، وهي: **مصادر التّلقّي، وطرقه وشروط المتلقّي.** وقد اكتسب علم أصول الفقه صبغة خاصّة بين المعارف الإسلامية لقيامه على قواعد وقوانين صارمة ممّا حوّله إلى علم منهجي دقيق. ثمّ إنّه لا شكّ أنّ السير بالبحث قُدُماً نحو الإبداع الأصيل، لا ينهض به الاقتصار على النّظر في النّماذج الغربية، بله مسخ النّصوص التّراثية بتسليط أساليب مبتدعة– لم تمتحن بعد مقدرتها العلمية –مع التنكّر ضمنياً، وفي الآن ذاته، لجهود القدماء من علماء المسلمين.

إنّ أهمية التطرّق إلى هذا الموضوع والبحث فيه، تكمن في إتاحة الفرصة أمام التّراث العربي الإسلامي، لترسيم حدود التّلقّي وطبيعته، في إطار الخصوصية الحضارية والأنساق الثّقافية، أو بعبارة أخرى، المراهنة على البحث عن نظرية تلقّ تراثية أصيلة، وتبعاً لهذا تحقيق نوع

من الاستقلال الثّقافي، والتحصّن ضدّ الاستلابات الغربية القاتلة للهوية. فقد ثبت لدينا بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ التّعامل مع تلك المنتجات الغربية المتحيّزة لنسقها الثّقافي، سيفضي بنا –في إطار غياب الوعي الكافي– إلى إقحام الآخر في الأنا، ممّا يؤدي إلى تفجير الأنا إن قليلا وإن كثيراً. وهو الواقع المأساوي الذي يشهد له راهن البحوث العربية، ويزيده تأكيداً على تأكيد، تفرّق السّبل بأصحابها، وقرع الطبول لمشاريع تحمل لهذه الأمّة حنوطها، وتزفّها إلى حيث الإقبار المبيد، بعدما طمَست محاسنها، ووارت فيها كلّ جميل، ولم ينج من هذا السّيل العرم إلاّ من تمسّك بطوق نجاة، رحمةً من ربّك، وقليل ما هم.

إستناداً إلى هذه الوضعية المستبطنة لسمة الخوف، تلكم السّمة التي تنتجها –حسب تعبير **جوناثان كوللر**– طبيعة النّظرية. ينفتح البحث على ثلاث جبهات: الأولى تضعنا في تاريخنا الماضي وموروثنا الثّقافي، والجبهة الثانية تضعنا في مواجهة الوافد الغربي، والجبهة الثالثة تضعنا في خضمّ واقعنا المباشر. فالتّنظير يبدأ من اللّحظة الرّاهنة التي تستدعي الماضي من أجل استشراف المستقبل، هذا الانفتاح الذي يطمح للتّنظير للتّلقّي من منظور عربي أصيل جعلنا نصوغ إشكالية بحثنا كالآتي:

إستراتيجية تلقّي النّص القرآني عند علماء الأصول.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنّ العنوان لا يفي كثيراً بالغرض، فربّ معترض علينا يورد الاعتراض الآتي: "بما أنّكم تدّعون البحث عن نظرية تلقّ تراثية، فإنّ إحلال مصطلح **نظرية** بدلاً من **إستراتيجية** سيكون أوفى بالغرض". فإنّ الجواب عن ذلك من وجوه:

1-لا نسلّم لك أنّ مصطلح **نظرية** أوفى بالغرض من مصطلح **إستراتيجية**، حتى في حالة كون الموضوع يبحث عن نظرية في التّلقّي، لأنّ إثبات الأوّل منهما ينقدح بالاستباق إلى إثبات شيء لم تتمّ البرهنة عليه بعد؛ فهو في حكم المعدوم، ومن ثمّ كان الأوفى بالغرض والأولى، إثبات الدّعوى والبرهنة عليها بالتوسّل بأخصّ وصف من أوصاف النّظرية، باعتبارها مجال صراع ونقاش متواصلين، يستدعي الفهم الدّقيق لها امتلاك مواقف بديلة على خلاف معها علانيةً أو ضمناً وهذا ألصق بمفهوم **إستراتيجية** الذي يقترب أكثر من الدّلالة على المجابهة وترسيم الخطط لحلّ المشكلات.

2- مفهوم **الإستراتيجية** لا يتعارض مع مفهوم **النّظرية**، بل هما مفهومان متكاملان ومتداخلان، إذ تتمفصل النّظرية إلى إستراتيجيات، ويرتبط الاثنان ببعضهما ارتباط الكلّ بالجزء، في حين تتّسق



الإستراتيجيات وتنسجم في إطار وحدة كلّية لتعيد لنا هيكلة النّظرية وبناءها، فالحديث عن **الإستراتيجية** بريد نحو تلمّس **النّظرية**.

3-الأدب في البحث والتّواضع العلمي يفرضان العدول عن مصطلح **النّظرية**، بالنّسبة للباحث المبتدئ خاصةً ، وحسبنا في ذلك لفت الانتباه إلى أهمية البحث في الموضوع، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

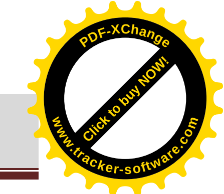
وأمّا إضافة مصطلح "**التّلقّي**" إلى النّص القرآني، فتفرضه جهة الخطاب الذي يشتغل به البحث، وهو الخطاب الشّرعي، إذ يُقصر البحث على التّلقّي من المنظور الدّيني، وينصبّ الاهتمام على تفسير علاقة القارئ بالنّص الشّرعي، وبناءً على ذلك، خرج بهذا القيد النصُّ غير الشّرعي كالنّص الشّعري أو النّثري، ومن ثمّ إقصاء أنواع الخطابات الأخرى كالخطاب الأدبي أو النّقدي والبلاغي والنّحوي. وكذلك الإشارة بـ:"**النّص القرآني**" إلى المصدر الأساس للخطاب الشّرعي.

وأمّا مصطلح "**الأصول**" فأوردناه لتخصيص نوع الخطاب الدّيني، إذ أخرجنا بهذا القيد التّفسير والحديث والفقه، وأبقينا المصطلح: "**أصول**" على إطلاقه ليشمل كلاً من **أصول الفقه وأصول الدّين(علم الكلام)**، من أجل التمكّن من توسيع نطاق البحث نظرياً، ذلك أنّ إستراتيجيات التّلقّي التي صاغها علماء أصول الفقه، ترجع في عمقها الإبستيمولوجي إلى المعرفة النّظرية لأصول الدّين، حيث الخلفية المعرفية لنظرية التّلقّي التّراثية، والعناصر المنطقية المتحكّمة في إستراتيجياتها.

ومهما تكن تبريراتنا، فإنّ الأهمّ عندنا في صياغة الإشكالية، هو مدى تعبيرها عن تلك القضايا المذكورة أعلاه، ثمّ لا يضرّنا بعد ذلك القالب الذي وضعت فيه، إذ يمكن التّوصّل إلى أكثر من صياغة صالحة، ما دامت المصطلحات معبّرة بشكل وافٍ و دقيق عن الإشكالية.

وأمّا عن الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار الموضوع، فتعود إلى التقلّبات التي عشناها ولا نزال نعيشها أثناء تكويننا العلمي، فكلّما زادت قراءاتنا ومطالعاتنا اتّساعاً كلّما نما معها القلق المعرفي، وتجاذبت الخاطر هموم أنضجت عدّة تساؤلات:

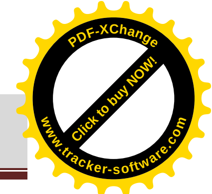
لماذا هذا الإقبال الشّديد على النّظريات الغربية والتهافت الأعمى على نظرياتها دون تقدير لأبعادها الاستعمارية ومراميها الإيديولوجية؟ ثمّ لماذا هذا التنكّر المخزي لجهود أسلافنا ؟ أليس هو الخذلان بعينه للذّات العربية الإسلامية ؟ ولمَ هذا الشعور بالدونية أمّام الغرب ؟... تقف وراء كلّ هذا شبهة تكلّست في أذهان الباحثين اليوم، هي أنّ الثّقافة العربية الإسلامية لم تبتكر يوما ما




نظريات خاصّة بها. وعملت القراءات الإستشراقية على تكريس هذه الفكرة، إمّا بتجريد العقل العربي من أيّة قدرة على إنتاج النّظريات، أو بالطّعن في أصالة النّظريات التي يتداولها الفكر العربي وإرجاعها إلى أصول خارجة عنه.

تمثّل هذه الدّوافع مجتمعة الشّرارات الأولى التي أذكت تحرّكنا نحو البحث عن ملامح نظرية تراثية أصيلة. وإنّ من أعظم نعم الله تعالى على الباحث أن يرى عند عزمه على إنجاز مشروعه، أنّه سهل ميسور، وأنّه لا تمرّ عليه مدّة وجيزة إلاّ أنجزه وأتمّه، فإذا ما ابتدأ، تفتّق ذهنه عن مسائل لم يحلم بها، وطرأت عليه أبحاث لم يكن يتخيّلها. فقد وقفنا –ونحن في خضم البحث– على بحوث كثيرة تخدم غرضنا قد أنجزها أصحابها لأهداف مغايرة تماما لمقصدنا، وتوزّعت على تخصّصات متباينة لامست إشكالية بحثنا في جوانب متفرقة، إمّا بإبراز خصوصيات مناهج البحث لدى العلماء القدامى، سواء في مجال الإلهيات أوفي مجال الطّبيعيات كما فعل **علي سامي النشار** في بحثه "**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**"، أو **مصطفى حلمي** في بحثه "**مناهج البحث في العلوم الإنسانية**". وإمّا بالبحث عن خصوصيات المنطق التراثي كما فعل **محمد وهبة الشربيني** في بحثه "**كتاب المنطق العربي**"، وتبعه في ذلك بشكل أكثر دقّة **محمود يعقوبي** في بحثيه الفلسفيين "**ابن تيمية والمنطق الأرسطي**" و"**مسالك العلّة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون استوارت مل**". وإمّا بالبحث في مسألة المنهج عند علَم من أعلام التّراث الأصولي كما فعل "**محمد همام**" في مساءلة الكفاية المنهجية للعلوم الإسلامية ومدى تكيّفها مع ما استجد اليوم في علوم المناهج وقضايا فلسفة العلوم متعرّضا لمشروع **الشّاطبي** الأصولي في بحثه "**المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي**". ويبقى أحسن وأعمق ما وقفنا عليه في إطار الطموح لإنشاء نظرية في الفهم والتّلقّي يتيمة "**محمد محمد يونس علي**" في اكتشافه لقوانين التّخاطب الأصولية ممهّدا الطّريق نحو تأسيس "علم" يختص بدراسة التّخاطب من منظور عربي إسلامي، وذلك في بحثه الشّيّق "**علم التّخاطب الإسلامي**"، ثمّ يليه بحث **يحيى رمضان** في مجال إستراتيجيات القراءة وقوانين التّلقّي وحدود التّأويل الموسوم بـ "**القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء**".

إنّ جلّ هذه البحوث، على نفاسة ما قدّمته من خدمة للتّراث العربي الإسلامي، سواء على الصعيد التنظيري أو النّقدي، قد تبدو لأوّل وهلة منفصلة أشدّ الانفصال، إذ لا يكاد الباحث يعثر على ما يجمع بينها إلّا بعض الملامح السطحية، وهنا تأتي طرافة الجدة في موضوعنا؛ حيث نقوم فيه بكسر الحواجز، وإقامة الجسور بين حقول معرفية متعدّدة: الفلسفة، الدّين، المنطق، النّقد الأدب، من أجل صياغة توليفة تجمع شتات عناصر التّلقّي الأصولي، والتأليف بين مواد مختلفة



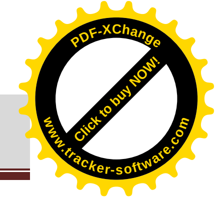

تتيح لنا فرصة الحديث عن نظرية متكاملة. وهذا لعمري مطلب عزيز تحتاج إليه الدّراسات الحديثة لمسايرة ركب الحضارات الرّاقية التي لم يفارق العقل الحي والفعّال كتاباتها طوال رحلتها الباسقة.

وفي محاولة منّا للبرهنة على دعوانا، قسّمنا البحث إلى فصلين مردفين بخاتمة ومصدّرين بمقدّمة، بحيث حرصنا على التّنسيق بين المباحث و الفصول، والتّدرّج في إيراد الحجج والكشف عن جوانب الموضوع، فخصّصنا **الفصل الأوّل المعنون بـ:** "**مرجعيات التّلقّي في الخطاب الأصولي**"، لاستكشاف الخلفيات الفلسفية و المرجعيات المعرفية التي يتّكئ عليها التّلقّي الأصولي. هذا الفصل الذي يتكامل في المحوران الأفقي و العمودي، ينطلق من مسلّمة منهاجية تؤمن بوحدة الظاهرة، تضمّ التّاريخ إلى البنية في إطار قراءة حفرية ذات تدابير خاصّة يفرضها الموضوع ويتفرّع هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأوّل المعنون بـ: "**أصول الفقه من التّكوين إلى الاستثمار**"، يحاول الوقوف على البدايات الأولى للتّفكير النّظري، وكيفية الاستفادة من رحلة أصول الفقه الطّويلة لصياغة نظريّة في تلقّي وفهم النّصوص. ويتفرّع هذا المبحث بدوره إلى عنصرين:

الأوّل: أصول الفقه في طور التّكوين: توخّينا فيه تتبّع تشكّل بنية أصول الفقه من المنظور التاريخي، قصد إرجاع أصولها الجينيالوجية إلى المنابع الأصلية، كما نطقت بها نصوص التّشريع الإسلامي، ثمّ الانحدار بها إلى آخر التّطورات التي شهدها هذا العلم في العصر الحديث مبيّنين مدى تأثير السّلطة والتّاريخ على بنيته ومناهج استنباطه المحدّدة لطبيعة التّلقّي و خصائصه، من أجل نفي جملة من القوادح والافتراءات عن كفايته المنهجية.

الثاني: أصول الفقه وسؤال المنهج في الفكر الحديث: وهي المرحلة الأخيرة من تكوّن أصول الفقه، التي تصل طرفي الحلقة بوصل الماضي بالحاضر، إنّها المرحلة الجديدة التي تعاد فيها قراءة أصول الفقه واستثماره، من أجل تلبية الحاجات المنهجية التي يفرضها الواقع الرّاهن، إنّه البحث عن المنهج في ذاته، المنهج المسئول عن حركية التفكير والنّقد والتّقويم. وقد اقتسمت هذه المهمّة خطابات ثلاثة: خطاب الفكرانية، وخطاب التّأصيل، وخطاب الحداثة المقلّدة. الأوّل منها توسّل بأدوات منقولة، تعذّر مع مشروعه الحديث عن أيّ إبداع أصيل، إذ ما فتئ أصحابه يشكّكون في قدرات العقل المسلم ويهوّنون من قيمة منتجاته ومكتسباته، وأمّا الثاني، فتولّى بنفسه صناعة أدواته المأصولة، وتجاوز المطبّات التي وقع فيها خطاب الفكرانية. وبين هذين الخطابين يقع الخطاب الثالث، إذ رغم إنصاته الكبير للتّراث، انحرفت به الأدوات التي توسّل بها، بطريقة غير مصرّح بها، فجاءت قراءته ظاهرها تأصيل، وباطنها إيديولوجيا هدّامة. واستنادا إلى عملية




الفحص التي نجريها على هذه الخطابات، تتجلّى لنا المحدّدات النّظرية، والإجراءات المنهجية المناسبة والمؤهّلة لاحتضان عملية التّنظير للتلقّي الأصولي.

يظهر لنا في آخر الفصل أنّ الحديث عن نظرية تلقّ أصولية أصيلة، أمر مشروع لا يمكن إنكاره بعدما تمّت البرهنة عليه بما فيه الكفاية. بعد هذا تأتي مرحلة الكشف عن المرجعيات المعرفية التي تستندها هذه النّظرية وهي مهمّة المبحث الموالي.

المبحث الثاني: المعنون بـ: الخلفية المعرفية لتلقّي النّص القرآني في الخطاب الأصولي. فقد خصّصناه بالكشف عن مرجعيات التّلقّي عند علماء الأصول من منظور إبستمولوجي من أجل إظهار الأسس المعرفية والمنطقية المميّزة للنّظرية، والمتحكّمة في توجيه استراتيجيات تلقّي النّص القرآني، وقد تفرّع هذا الفصل بدوره إلى عنصرين:

الأوّل: الأسس المنطقية (المنطق الأصولي في مواجهة المنطق الأرسطي) حيث تتمّ فيه محاورة المنطق الأصولي البراغماتي للمنطق الأرسطي الصّوري، والردّ على مواضع القصور فيه مع إبراز عناصر الاستدلال المنطقي التي تمثّل مسطرة قراءة النّص القرآني، وتبيّن تفوّقها وقدرتها على التغلّب على كثير من الإشكاليات.

الثّاني: الأسس المعرفية (المعرفة الأصولية في مواجهة المعرفة الغربية) حيث نتعرّض فيه لمناقشة الأصول المؤثّرة في عملية التّلقّي من منظور نظرية المعرفة التي تهتمّ بالبحث في مشكلة "الحقيقة". وعبر محطات ثلاث: إمكانية المعرفة، ومصادر المعرفة، وحدود المعرفة، يتمّ إثبات قيمة المعرفة الإسلامية في إمكانية وصولها إلى الحقيقة، حيث يشترك كلّ من الوحي والعقل والتّجربة في الوصول إلى الحقيقة، التي تخضع إلى عملية فحص تحدّدها معادلات مضبوطة الحلّ، قائمة بين أقانيم المعرفة الثّلاثة: (الوحي/العقل) (الوحي/الواقع) (العقل/الواقع).

تظهر نظرية التّلقّي الأصولية في عمقها المعرفي ومنطق استدلالاتها ذات خصوصيات تميّزها عن الأصول الفلسفية التي أقيمت عليها نظريات التّلقّي الغربية، مُحدِثة في الوقت نفسه قطيعة إبستيمولوجية مع فلسفات الشكّ والعدمية العازلة للإنسان عن أموره الجديّة والتي تسلّمه للعبثية. إنّ هذه الأسس الفلسفية تنتظم في إطار وَحدة متكاملة لتصوغ لنا نسقاً من المعرفة المعمّمة، تلكم الوَحدة التي تُردّ إليها جميع أجزاء نظرية التّلقّي الأصولية وهذا ما يتّضح لنا في الفصل الثّاني.

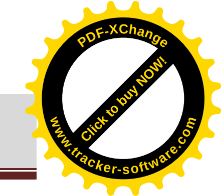



الفصل الثّاني: معنون بـ: التّلقّي الأصولي: (المنهج والإستراتيجيات) وفيه يتمّ استكشاف أطراف نظرية التّلقّي الأصولية بالتعرّف على السّمات الأساسية لمنهج التّلقّي بوصفه قانونا كلّيّا أوّلا، ثمّ بيان تمفصلاته وأجزائه ثانيا. وقد تفرّع هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأوّل: منهج التّلقّي الأصولي: وقد خصّصناه برسم خصائص وطبيعة المنهج الأصولي في علاقته بموضوع التّلقّي، فقدّمنا أنموذجين تخاطبيين يبيّنان الخاصيّة التّداولية لطبيعة المنهج الأصولي في تفسير النّصوص، ثمّ نظرنا إلى المنهج الأصولي من حيث آلية اشتغاله، بوصفه أداة إجرائية يستعملها القارئ أثناء التّلقّي والفهم من خلال ما يعرف بنظريات أصول الفقه، وأخيرا كشفنا عن مسالك الحجاج في المنهج الأصولي وأخذه بمبادئ المناظرة في استدلالاته، وفي بحثه في آليات الخطاب، وطرق التّدليل.

المبحث الثاني: إستراتيجيات التّلقّي الأصولية: ويتمّ فيه الإلمام بأطراف نظرية التّلقّي الأصولية وتمفصلاتها، حيث نقوم بتلمّس المساطر والأدوات التي صنعها الأصوليون من أجل صياغة المعايير الأساسية، والضّوابط التي يرجع إليها القارئ للنّص الشّرعي حتّى يصل إلى تلقّ سليم وتأويل صحيح، فهي إذًا مجموعة من الاعتبارات التي تحفّ القارئ فتمنحه سَنَن القراءة لفكّ شفرات النّص، وتراقب حدود تأويله، وقد عددنا منها ثلاثا: الإستراتيجية اللّسانية، والإستراتيجية المقاصدية، والإستراتيجية التّأويلية.

في سياق الأفكار والإشكالات التي يخلقها موضوعنا، نتيجة انفتاحه على الجبهات التي ذكرناها آنفا، يُطرح هذا البحث واعيا بالمنزلقات التي قد يقع فيها، ومقدّرا لصعوبة ما ندب له نفسه، **لهذا كانت مسألة المنهج إحدى مشاغله الأساسية**؛ أليس البحث عن النّظرية هو البحثُ عن المنهجِ عينُه ؟ فنجاح البحث وتمكّنه من الوصول إلى نظرية تلقّ أصولية أصيلة مرهون بمدى كفاية المنهج المتّبع، وهذا ما دفعنا لأن نعقد مبحثا خاصّا لسؤال المنهج. فإذا كنّا قد استفدنا من المنهج التّاريخي في الكشف عن تشكّل بنية أصول الفقه في التّاريخ وإبراز منابعها وأصولها الحقيقية، كما زاوجنا بين الوصف والتّحليل المؤسّس على المقارنة كوسيلة لتوضيح نقاط الاتّصال والانفصال بين جبهة التّراث وجبهة الغرب، فإنّ كلّ هذا لم ينهض بالإجابة عن الإشكالات الجوهرية للبحث، ولم يضع العلامات على الطّريق لبلورة الأسئلة الحقيقية، وإنّما الذي مكّننا من ذلك، هو الإرشادات المنهجية التي صاغها الفيلسوف المغربي **طه عبد الرحمان**، سواء ما تعلّق منها بالسّؤال الفلسفي الموجِّه لوضع البحث وموضوعه معاً **(السّؤال المسئول)**، أو الإفادة والاستثمار **(فقه الفلسفة)**، أو بضوابط وأدب التّعامل مع التّراث **(منهج تقويم التّراث)**. وإذا

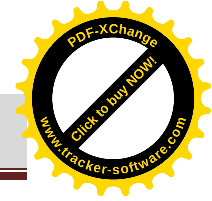




وضعنا في الاعتبار أنّ فلسفة **طه عبد الرحمان** ومنهجيته في قراءة التّراث إنّما أرساها –كما يصرّح بذلك– على أسس **علم أصول الفقه**، اتّضح لنا مدى ملاءمتها لعلاج إشكالية البحث، بل بلغ الوضوح المنهجي حدّ التّصريح المباشر منه بأنّ أوائل أبحاث تحليل الخطاب يجب طلبها فيما أفاض فيه الأصوليون في أنواع الدّلالات وتصنيفها، ثمّ إنّ إنشاء نظريات صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطّبيعي يمكن طلبه في باب طرق الدّلالة، ثم يلفت الانتباه إلى أنّ طلب الأصل المنطقي، الذي يمكن أن يحتضن تلك النّظريات، موجود في الإنتاج الأصولي ... وهكذا لا يكفّ **طه** عن إمدادنا بالتّسديدات المنهجية حتى بلّغنا مآربنا، وسدَّ حاجاتنا، وأغنانا عن التوسّل بمناهج لا تكون النّتائج معها إلّا محتشمة. وفي نهاية المطاف نكون قد طبّقنا في بحثنا منهجا منبثقا من موضوعه، فهذا البحث إذًا تفكير في أصول الفقه بمنهج أصول الفقه، أي **تفكير في تفكير**، وهذه **الصّفة الانعكاسية** هي أهمّ سمات النّظرية كما تقرّره الأدبيات المعاصرة.

وتجدر بنا الإشارة إلى أنّ المصادر والمراجع التي تغذّى منها بحثنا، تنوّعت وتعدّدت حسب الحاجة، فبعضها كان له حضور جوهري، إمّا في فضاء محدّد كأطروحة **يحي رمضان: الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء.** وكتاب **محمد محمد يونس علي** "**علم التخاطب الإسلامي**"، على تفاوت بينها، وإمّا على مستوى البحث كلّه تقريبا ككتاب **طه عبد الرحمان** "**تجديد المنهج في تقويم التراث**". كما أنّ بعضها تراثي، إذ تميّز هذا النّوع من الكتابات بطابعه الأصيل المسكون بإبداعات السّلف **كالمستصفى للغزالي والموافقات للشّاطبي**، وبعضها الآخر معاصر تميّز بقدرته على الكشف عن مواطن القوّة المنهجية والملكة النّقدية، ككتابات **طه عبد الرحمان** وكتاب **المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي لمحمد همام**، وكتاب **مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي سامي النشار** كما استفدنا كذلك من بعض المجلّات، والحوارات وإن كان حضورها ضعيفاً، كمجلة علامات، ومجلة الفكر العربي المعاصر.

ولمّا كان البحث، مع فتور الهمّة وقصور الباع، يصبو لتحقيق طموح عزيز المطلب وجدنا أنفسنا أمام مرام دونه خرط القتاد، فليس التّنقيب عن نظرية تراثية أصيلة بالأمر الهيّن ولا اليسير؛ فالنّظرية –كما يعبّر **جوناثان كوللر**– لا يمكن إثباتها أو دحضها بسهولة، بل من أكثر سمات النّظرية إحباطاً للآمال اليوم، هي أنّها لا نهائية، ليست شيئاً يمكنك إتقانه إلى الأبد، وقد زاد من صعوبة البحث شدّة الحيطة والحذر، التي فرضها علينا القلق المعرفي والتورّع أثناء التّعامل مع القرآن المقدّس، وقد كلّفنا هذا جهداً كبيراً في توسيع القراءة، وإعادة النّظر من حين إلى حين والفحص المستمرّ لكلّ ما نكتبه. ومن الصّعوبات التي واجهتنا كذلك، تلك المتعلّقة بإشباع الظّاهرة

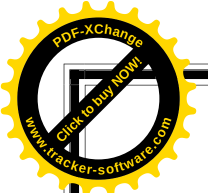



قيد الدّرس وصفاً وتحليلاً أو البرهنة على مسألة ما، في فضاء ضيّق، ومساحة محدودة من البحث إذ لا يقلّ تلخيص ما حقّه التّطويل عناءً عن الاستطراد أو توسيع فكرة ما، وقد دفعتنا هذه الصّعوبات في مواطن كثيرة من البحث، إلى إحداث نوع من التدخّل الجراحي، إمّا بحذف أجزاء منه كتلك المتعلّقة بالفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، إذ لم نتمكّن من متابعة البحث فيها، وإمّا بالتّساهل المنهجي، دون إجراء فحص كافٍ في قبول بعض المسلّمات. كلّ هذا دعت إليه الحاجة إلى لمِّ أطراف البحث، ومحاولة التّنسيق بين أجزائه قدر الإمكان.

وأمّا بعد، فما كان في هذا البحث المتواضع من حسنات فإنّ الفضل فيه يعود لكرم المولى وحده، وما كان فيه من هفوات فمنّي ومن الشّيطان وأستغفر الله وأتوب إليه. ونتمنّى أن نكون قد وُفّقنا– ولو بعض الشيء– لخدمة البحث العربي الإسلامي، وحسبنا من ذلك، إثبات إمكانية السّير على هذا الدّرب، ولفت الانتباه إلى أهمّية مواجهة جحافل هذا الغزو الفكري المخدَّر، الذي لم يكفّ يوما ما عن فرض إمبرياليته وبثّ سمومه، عسى الله أن يقيِّض لهذا الواجب من ينهض به على أحسن وجه؛ فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

وفي الأخير نتقدّم بجزيل الشّكر لأستاذتنا المشرفة، على ما قدّمته لنا من نصائح وتوجيهات، وما وفّرته لنا من مراجع و راحة نفس، فنسأل الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناتها يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم. سبحانك اللّهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلاّ أنت أستغفرك وأتوب إليك. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الطّالب: رابح أوموادن



الفصل الأوّل: مرجعيّات التّلقّي في الخطاب الأصولي:

المبحث الأوّل: أصول الفقه من التّكوين إلى الاستثمار :

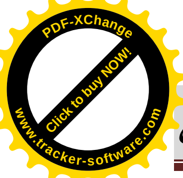
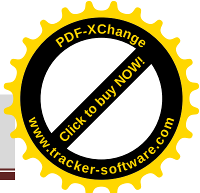
1- أصول الفقه في طور التّكوين.

2- أصول الفقه و سؤال المنهج في الفكر الحديث.

المبحث الثّاني: الخلفية المعرفية لتلقّي النّصّ القرآني في الخطاب الأصولي:

1- الأسس المنطقية (المنطق الأصولي في مواجهة المنطق الأرسطي)

2- الأسس المعرفية (المعرفة الأصولية في مواجهة المعرفة الغربية)

الفصل الأوّل: مرجعيّات التّلقّي في الخطاب الأصولي:

يشير مصطلح "**مرجعيات التّلقّي**" إلى المنابت الأولى والقبليّة التي تسبق أي حديث عن التّلقّي كظاهرة قابلة للدّراسة، فالشّائع في خطاب النّقد المعاصر أنّ المناهج تتبلور و تتأسّس انطلاقا من مجموعة من المعايير المميّزة لهذا المنهج أو ذاك من زاويتين على الأقلّ :

1- **من الخارج:** و هي معايير واقعة خارج الظّاهرة المدروسة، لكنها تبقى بشكل أو بآخر مؤثرة في بناء المنهج، وهي غالبا ما ترتدّ إلى عناصر سياقية، لهذا يؤكد **رينيه ويليك** على أنّ "أولى مهمّات البحث: تجميع مواده، الكشف المتأنّي عن آثار الزمان، والتّأكد من المؤلّف ومن النّص و تاريخه. و قد بُذل الكثير من الدأب و الذّكاء لحلّ هذه المشكلات، وينبغي مع ذلك، على دارس الأدب أن يتحقّق من أنّ هذه الأعمال تمهّد للمهمّة الأخيرة. ويغلب أن يكون لهذه العمليات أهميّة عظمى بشكل خاصّ، ما دام التّحليل النّقدي، والتفهّم التّاريخي بدونها سيلافي عراقيل مثبطة"[1]. فالبحث عن هذه المعايير يستدعي التاريخ أداةً استكشافية، أو بعبارة أخرى : التّأريخ قراءة.

2- **من الدّاخل:** و هي معايير تشكّل العمق المعرفي للظّاهرة المدروسة، إذ يتعذّر التمكّن من منهج ما، و التفقّه في حيثياته و متطلباته، ما لم نقف على أسسه المعرفية. " إنّ تحقيق هذه الغاية معناه ردّ المنهج إلى منابعه الأولى، أي إلى الأصول التي انبثق عنها. فإذا كان وجود المنهج مشروطا بوجود الظّاهرة(النّصية أو غيرها من الظّواهر)، فإنّ الذّاكرة النّصية المتحقّقة ليست سوى تخصيص للذّاكرة النّصية المجرّدة و العامّة(يعتبر أي نصّ تحقّقا خاصّا و نوعيّا لبنية بالغة العمومية). ومرونة وصل العامّ بالخاصّ، و وصل الخاصّ بالعامّ هي الغاية المثلى لأيّ تطبيق، وهي منطلق أيّ تنظير"[2]. والبحث عن هذه المعايير يستدعي استحضار الممارسة الإبستيمولوجية، و الاستعانة بنظرية المعرفة.

يمثّل المبحثان المواليان قراءة في مرجعيات التّلقّي داخل الخطاب الأصولي من المنظورين المنهجيين المذكورين أعلاه :

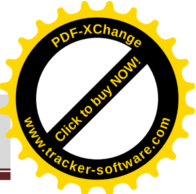
خارجيا: أصول الفقه من التّكوين إلى الاستثمار.

داخليا: الخلفية المعرفية لتلقّي النّصّ القرآني في الخطاب الأصولي.

---

[1] ويليك رينيه، وارين أوستين، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة، حسام الطيب، ط2، بيروت، 1980، ص59.

[2] بنكراد سعيد، مدخل إلى السّميائية السّردية، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص6.

المبحث الأوّل :أصول الفقه من التّكوين إلى الاستثمار :

إنّ الحديث عن "**علم أصول الفقه**"، وإنزاله منزلة النّظرية الأصيلة، لابدّ له – في نظرنا– من عمل تحضيري يقوم مقام النّظر في أصول (جينيالوجيا) تشكّل بنيته. إنّ هذا البحث التّمهيدي الذي ينبش في تاريخ أصول الفقه – ابتداءً من مرحلته الكمونية حيث وجوده بالقوّة، إلى غاية اكتماله واستواء عوده، مرورا بكبرى العقبات التي واجهته– هو في جوهره استكشافٌ لأركان هذا العلم وتبيّنٌ لمراحل نشأته وتكوّنه خلقا من بعد خلق، وإجابةٌ في الآن ذاته عن جملة من الإشكالات والادّعاءات المثارة حول هويته وكفايته المنهجية، ورفعٌ لبعض الإحراجات التي أفرزها جدل التّاريخ مع الواقع . لِنُسمِّ هذه الزاوية من التّحليل : **تكوينا لعلم أصول الفقه**.

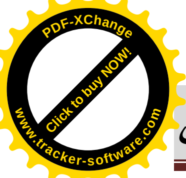
ولا شكّ أنّ أهمّ ما اشتغل به النّقاد المعاصرون على مختلف الأصعدة – سواء في ذلك الحقل الدّيني أو الثّقافي أو الأدبي– هو عكوفهم على حلّ الإشكاليات من خلال قراءات منهجية دقيقة وفحصٍ للمفاهيم والمسلّمات، فقدّموا وفقا لذلك مشاريع معرفية متفاوتة من حيث القيمة العلمية لكن أهمّ ما يميّزها: هو صلتها **بعلم أصول الفقه**. فالعودة إلى التّراث، والبحث عن صفحاته المشرقة أو محاولة كسر القيود التي ضربها على العقل العربي الإسلامي، كلّ ذلك جعل هؤلاء النّقاد يتعاملون مع التراث الأصولي –نظرا للمركزية الّتي يحتلّها في الفكر التّراثي– سواء بإبعاده وهدمه ثمّ البناء على أنقاضه، أو باستثماره والاستمداد منه و الاستعانة به في صياغة المداخل المنهجية. إنّ هذه العودة إلى أصول الفقه إنّما هي في جوهرها **بحثٌ عن المنهج** فالمشاريع النّقدية المعاصرة تصبو كلّها لأن تكون القسطاس المستقيم، والميزان المثالي في تقويم الظّواهر وتفسيرها. لِنُسمِّ هذه الزاوية من التّحليل: **استثمارا لعلم أصول الفقه**.

استنادا إلى مقدّمتي **التّكوين** و**الاستثمار**، وعبر رحلة من الاقتناصات المنهجية واللّحظات الحاسمة الملفتة للانتباه، تتمّ البرهنة على **أصالة علم أصول الفقه**، وكفايته في تقديم **أنموذج أصيل للتّلقي العربي الإسلامي**، وإمكانية اشتقاق نظرّية متكاملة لفهم النّصوص وتأويلها.

لنشتغل الآن بالتّدليل على هذه الدّعوى، وبسط القول فيها من خلال العنصرين الآتيين وهما:

1– **أصول الفقه في طور التّكوين.**

2– **أصول الفقه و سؤال المنهج في الفكر الحديث.**




1- أصول الفقه في طور التّكوين:

من الشّائع في الخطاب الإستشراقي الحديث، تفريغ الحقيقة الإسلامية من مضامينها وإرجاعها إلى مصادر خارجة عن ذاتها، ومن ثمّ رميها بالعقم والقحط، كلّما ذُكر الإبداع أو النّشاط الفكري أو الحضاري...،وهذا لعمر الله إحدى المغالطات التي ركبها المستشرقون خدمة لأغراضهم الإيديولوجية ومطامعهم السّياسية، بعيدا عن العلمية كلّ البعد.

وقد أسفر هذا التّوجّه اللاّعلمي عن مجموعة من التناقضات وقع فيها المستشرقون، فهذا أحدهم **روزنتال**، تناول مناهج البحث عند علماء المسلمين، فوجد آراء المستشرقين متضاربة بشكل كبير، "فحين يذهب أحدهم(**فان كريمر**)إلى أنّ أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جليّا في حقل المعرفة التجريبية، ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم...ولكن من جهة ثانية، نجد أنّهم في حقل المعرفة النظرية، والفكر التجريدي لم يستطيعوا أن يتجاوزوا حدود الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية، في الوقت نفسه، نجد من يبرهن بكل يسر، أنّ أروع إبداع قام به الباحثون المسلمون، كان في حقل التّفكير النّظري، وأنّ الباحث المسلم لم يأبه بالملاحظة والتجربة، بل اعتبرها أموراً ثانوية. ولا يكتفي صاحب "**مناهج البحث عند علماء المسلمين**" أن يرمي تلك النّظريات بالخطأ والتناقض الشنيع، بل يقرّر أنّ مثل هذه الأحكام العامّة الجارفة عن الحضارات المعقّدة التّركيب، والواسعة الأرجاء كالحضارة الإسلامية، **لا قيمة علمية لها**"[1] لما تتضمنه من مغالطات و اختزال للظواهر الحضارية، و تحويلها إلى تصوّرات ساذجة و بسيطة، فضلا عن الأحكام الزائفة التي لا تستقيم و النّظر العلمي.

وعلم أصول الفقه كغيره من الحقول المعرفية الإسلامية، رُمي كذلك بعدم أصالته، وأثيرت حوله شبهات شتّى، فمن تأثّره بالمنطق اليوناني، إلى رميه بالعقم منذ لحظته التأسيسية مع الإمام **الشّافعي**، وأخيرا نضجه حتّى الاحتراق و موته في مهده. ولكن سرعان ما يتبيّن لنا تهافت هذه الدّعاوي، إذا ما فتّشنا عن مناهج الاستنباط قبل عصر تدوين أصول الفقه، وأمعنّا النّظر في المخاض الذي سبق هذا التّدوين، والملابسات التي رافقته، والتّطوّرات التي لحقته.

---

[1] أرحيلة عباس، "حول مسألة المنهج في القديم" ، مجلة الفكر العربي، العدد 70-71، مركز الإنماء القومي، بيروت، نوفمبر/ديسمبر، 1989، ص71،72.




أوّلا: مناهج الاستنباط قبل تدوين علم الأصول:

"تركتكم على بيضاء ناصعة ليلها كنهارها"، هكذا يصف الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حال صحابته وفهمَهم للدّين، فقد بيّن لهم ما نُزّل إليهم، وفصّل لهم أمور معادهم تفصيلاً، وترك لهم كتاباً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم تكن هناك حاجة إلى **هرمس** كما تصفه الميثولوجيا اليونانية، لأنّ مهمّته قد استنفذت بعد أن أتمّ الله عزّ وجل الدّين الذي ارتضاه لعباده ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴿٣﴾﴾ المائدة: ٣.

وبعد وفاة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، حدثت نقلة جديدة في **استنباط deduction** الأحكام الفقهية، وفي هذه المرحلة، لا يمكننا أبدًا أن نتحدّث عن علم منهجيّ اسمه:**علم أصول الفقه science of the principles of Islamic jurisprudence**، "ولكن يمكننا بكل اطمئنان أن نتحدّث عن مناهج للاستنباط، فأمام الأقضية الجديدة التي ظهرت في حياة المسلمين، وجد الصحابة الكرام أنفسهم –وهم في موقع المسئولية–أنّهم بحاجة ماسة إلى الاجتهاد لاستنباط أحكام شرعية تستوعب هذه الأقضية، التي أفرزها المجتمع الإسلامي، ولم يكن الصحابة يصدرون عن فراغ، أو ينطقون من العدم، بل لقد كان لفقهائهم سابق تجربة في الاجتهاد زمن النبي صلى الله عليه وسلم، حيث تتلمذوا على يديه وسمح لهم بالاجتهاد في حضرته، وقد نقل الصّحابة هذا النموذج التّعليمي إلى تلامذتهم من التّابعين، ونقله هؤلاء إلى تلامذتهم من كبار الفقهاء المجتهدين"[1].يمكن تلمس البذور الأولى لآليات الاستنباط الأصولي بالنظر في مضامين نصوص الوحي و حيثيات الاجتهاد قبل تدوين أصول الفقه كما تلخّصه العناصر الآتية:

1- التّشريع والاجتهاد في عصر النبوّة:

كان القرآن الكريم، المصدر الإسلامي **للتّشريع legislating** في عهد النّبوّة، بمثابة الدّستور المنظّم لمختلف النّشاطات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية، وكانت السنّة النّبويّة مبيّنة ومفسرة للقرآن عموماً، كما كانت للنّبي صلّى الله عليه وسلم وصحابته الكرام اجتهادات في بعض القضايا الفرعية الجزئية. تمثّل هذه الأسس التشريعية التي أنبتتها الحقبة النّبويّة الأساس النّظري والعملي لكلّ مناهج الاستنباط والأصول التي أتت ودوّنت فيما بعد.

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2010، ص21.




أ/ التّشريع في القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم ينزل منجّماً معالجاً لقضايا المجتمع الإسلامي آنذاك، مصلحاً لأحوال المسلمين خاصةً والناس عامةً، سواء تعلّق الأمر بالعقائد أو العبادات أو الأخلاق أو السلوك العام والخاص وما يرتبط به من تشريعات، فجاءت التّشريعات الإسلامية مواكبة لحياة النّاس، مبنية على أسس متينة قوامها التيسير، وهذه الأسس ثلاثة هي: عدم الحرج، تقليل التكاليف، والتدريج في التّشريع[1]، وقد تضمنّت أحكام القرآن وتشريعاته **آليات استدلالية** نفيسة، **كبيان الحكمة وسبب التشريع والتعليل ومسالك الترجيح عند التعارض بين المصلحة والمفسدة**، وهذا ما أفسح المجال للفهم والاجتهاد سواء في العصر النبوي أو في ما تلاه من العصور.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ المائدة: ٩٠ ، **فعلّة** تحريم الخمر هي الإسكار المُذهب لعقل الإنسان وما ينجرّ عن هذه العلّة من ترك للواجبات وعصبية وسباب وشتم، وما يفضي إلى العداوة والتقاطع والتدابر، أمّا **الحكمة** من تحريم الخمر فتقتضي رفع العداوة وتحقيق التضامن والتآزر بين المسلمين والمحافظة على دوام العلاقة بين العبد وربه بالذكر والصّلاة وسائر العبادات.

ب/ الاجتهاد النّبوي:

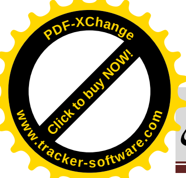
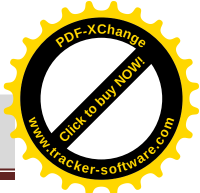
يقول الإمام **الشّافعي** رحمه الله في رسالته الأصولية:" لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أنّ سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه، **أحدها** ما أنزل الله عز وجل فيه نصّ كتاب، فسنّ رسول الله مثل ما نصّ الكتاب، **والآخر** ما أنزل الله عزّ وجلّ فيه جملة فبيّن عن الله معنى ما أراد، والوجه **الثالث**: ما سنّ رسول الله ممّا ليس فيه نصّ كتاب"[2].

يتّضح من هذا النصّ أنّ تصرّفات النّبي صلى الله عليه وسلم، منها ما هو من قبيل الوحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ ﴾ النجم: ٣ ومنها ما ليس من هذا القبيل فهي اجتهادات لكن ينبغي أن نبيّن أنّ اجتهاد الرسول "أساسه القرآن، وما بثّه في نفسه من روح التشريع ومبادئه، فهو يلجأ في تشريع الأحكام إلى القياس على ما جاء في القرآن أو إلى تطبيق المبادئ العامّة لتشريع القرآن فمرجع

---

[1] ينظر: بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، ص22.

[2] الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر ،د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص32،33.

أحكام السنّة إلى أحكام القرآن"[1]. ومن الأمثلة على ذلك ما روي عن **ابن عباس** رضي الله عنهما أنّه قال:"جاءت امرأة إلى النّبي صلّى الله عليه وسلم فقالت: إنّ أمّي نذرت أن تحجّ حتّى ماتت، أفأحجّ عنها؟، قال: نعم حجّي عنها؛ أرأيت لو كان على أمّك دين أكنت قاضيته؟"[2] ففي هذا الحديث إشارة إلى أنّ الرّسول صلى الله عليه وسلّم، قد استعمل نوعاً من **التعليل والقياس** حيث قاس صلّى الله عليه وسلم الفرع الذي هو الحجّ على الأصل الذي هو قضاء الدّين، وسوّى بينهما في الحكم وهو جواز القضاء في الحالتين؛ نظراً للعلّة الجامعة بين الأصل والفرع وهو أداء حقوق الغير، سواء تعلّق الأمر بحقوق الله عزّ وجلّ أو بحقوق العباد.

والصّحابة الكرام كذلك اجتهدوا في زمن النّبوة بناءً على أصول ومقاييس محدّدة، خاصةً الفقهاء منهم، فـ :"عن **عبد الله بن عمرو بن العاص** رضي الله عنه قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمان، فقال لعمرو: اقض بينهما يا عمرو، فقال: أنت أولى منّي بذلك يا رسول الله قال: وإن كان. قال: فإن قضيت بينهما فما لي؟، قال: إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة"[3]. وفي هذا الحديث حثٌّ على **الاجتهاد القضائي** **independent judgement** واقتحامه –لا **الاجتهاد التشريعي**–، أي الاجتهاد الذي يعنى بتنزيل الأحكام على الوقائع والنوازل.

واضح إذاً أنّ هذه الاجتهادات النّبوية واجتهادات الصّحابة في زمنه صلّى الله عليه وسلم –كما سبقت الإشارة– هي اجتهادات قضائية أو تنزيلية أو تطبيقية، وليست تشريعاً جديداً لا أصل له، ولا مصدراً مستقلاً عن مصادر التشريع، فقد كان اجتهاده صلّى الله عليه وسلم،عند الحاجة وتأخر نزول الوحي، فلا يلبث الوحي أن ينزل فيقرّه على اجتهاده، أو يبيّن له وجه الخطأ فيه فيكون المصدر في المآل هو الوحي، و ممّا ينبغي الالتفات إليه هو أنّ هذه الاجتهادات تحمل في رحمها آليات استنباطية تمثّل التباشير الاولى لتأسيس مباحث علم أصول الفقه.

2–مناهج الاستنباط والاجتهاد بُعَيد عصر النّبوة:

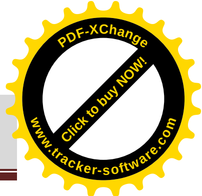
لقد تتلمذ الصّحابة في مدرسة النّبوة، واستقوا من نبعها الصّافي المتمثّل في الوحيين الطّاهرين:**القرآن الكريم والسنّة النّبوية**، ثم أصبحوا يجتهدون، و يعلّلون، ويراعون المصالح ويدرؤون المفاسد، كان النّاس أفراداً وجماعات يستفتون الصّحابة الكرام خاصةً علماءهم الكبار في

---

[1] خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط2، دار الزهراء للنشر و التوزيع، الجزائر، 1993، ص40.

[2] العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985، ج4، ص77.

[3] المرجع نفسه، ج13، ص33.



مختلف النّوازل والقضايا الطارئة، يطمئنّون إلى فتاواهم وما يصدرونه من أحكام، نظرًا **لما عرفوه عنهم من صحبة، وعلم، وقدرة على الاجتهاد والاستنباط.**

وما يهمّنا في هذا الموضع هو إظهار تمكّن الصحابة رضي الله عنهم من مناهج الاستنباط واستعمالهم لها بقوة واقتدار، والسّبيل إلى معرفة ذلك هو استقراء الثّروة الفقهية التي خلّفها هؤلاء الأفذاذ، فقد اهتمّ بتدوين تلك الثّروة الفقهية علماء متقدّمون، كما فعل **ابن أبي شيبة**(ت335) في **الكتّاب المصنّف** وبعض المحدثين، كما فعل الدكتور **محمد رواس قلعة جي في** إخراجه لموسوعات فقه الصحابة، أمّا فيما يخصّ معالم مناهج استنباط الصحابة فنُجملها في النقاط الآتية:

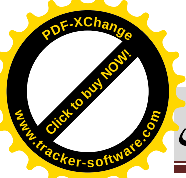
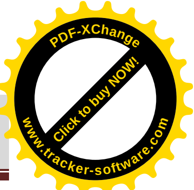
أ-**معرفة الصّحابة لمناهج الاستنباط بالفطرة :**

لم يضطرّ الصّحابة الكرام لوضع أصول وقواعد يرجعون إليها، **لتمكّنهم من طرق الاستدلال بالفطرة**، على عكس الاستدلال الذي يحتاج المستدّل فيه إلى صناعة وفطنة، فهذا الثّاني يعتريه من الزلل والقصور ما لا يعتري الأوّل. ومن جهة أخرى -يضيف **الجويني**- أنّ الصّحابة رضوان الله عليهم " ما اعتنوا بتبويب الأبواب ورسم الفصول والمسائل. نعم كانوا مستعدّين للبحث عند مسيس الحاجة إليه، متمكّنين، وما اضطرّوا إلى تمهيد القواعد، ورسم الفروع والأمثلة؛ لأنّ **الأمور في زمانهم لم تضطرب كلّ هذا الاضطراب**"[1].و من ثمّ يكون غياب الجهاز المفاهيمي المعروف في علم أصول الفقه راجعا إلى غياب الوقائع و المستجدّات التي تستدعي آليات استدلالية مخصوصة، فلا يخفى أنّ الأداة المعرفية إنّما يستعان بها لحلّ مشكلة ما، و من ثمّ لا يصحّ الحديث عن أداة ما مع تخلّف المشكلة المعرفية، لأنّ هذا غير وارد.

ب-كمون المنهج الأصولي الاستنباطي في فقه الصحابة:

يمكن أن نقول: إنّ المنهج الأصولي الاستنباطي موجود عند الصّحابة **وجوداً بالقوّة لا بالفعل**، فعدم حاجة الصّحابة إلى صناعة (صناعة الفقه والأصول) أغنى عنها استعمالهم لقوّتها هذه القوّة الفقهية الأصولية الكامنة عند الصّحابة هي التي جُمعت، ودُوّنت فيما بعد في مصنّفات الفقهاء والأصوليّين. هذا ما توصل إليه **ابن رشد الحفيد** (ت 595) بناءً على عمليّة استقرائية يمكن صياغتها على شكل نظرية حيث يقول: " وأنت تتبيّن ذلك عند فتواهم رضي الله عنهم، بل

[1] الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1399، ج2، ص1352

كثير من المعاني الكلّية الموضوعة في هذه الصناعة إنّما صحّت بالاستقراء من فتواهم مسألةً مسألة"[1].

ج-الوعي المنهجي الاستنباطي لدى الصّحابة:

على نقيض ما ذهب إليه **ابن رشد الحفيد** في نظرية كمون المناهج الأصولية عند الصحابة، يذهب **ابن خلدون** إلى أنّ الصّحابة كانوا على وعي وافر، ومعرفة شاملة بالمناهج التي يستعملونها حيث يقول:" ثمّ نظرنا في طرق استدلال الصّحابة والسّلف بالكتاب والسنّة، فإذا هم يقيسون بالأشباه منها، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك وإنّ كثيراً من الواقعات بعد الرّسول صلّى الله عليه وسلم، لم تندرج في النّصوص الثّابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نصّ عليه وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم وهو **القياس**"[2].

وقد دفع هذا التعارض -بين ما ذهب إليه **ابن رشد**، وما ذهب إليه **ابن خلدون**- **عبد السّلام بلاجي** إلى ترجيح رأي **ابن خلدون** لدلالة عدّة وقائع عليه[3]، غير أنّ الذي يظهر لنا بعد النّظر في المسألة، أنّه لا تعارض بين الموقفين، بل يمكن الجمع بينهما انطلاقاً من عدم تصريح **ابن رشد** بعدم وعي الصّحابة بمناهج استنباطهم، بل وأكثر من ذلك لا يمكن فهم استعمالهم لتلك المناهج بالقوّة -وهذا المصرّح به- إلاّ من خلال وعيهم بها، لكن الرّاجح في توجيه نصّ **ابن رشد** - كما يبدو لنا- هو أنّه كان يرمي إلى عدم توفّر المنظومة المصطلحاتية الشائعة لدى متأخري الأصوليين، كمسالك العلّة، وتحقيق المناط ، وطرق الدّلالة و... الخ، وهو ما تحتاج إليه سائر الصناعات والعلوم.

يتضح لنا إذن أنّ الخلاف بين موقف **ابن رشد وابن خلدون** هو خلاف صوري، فكلاهما يقرّ بوجود تلك المناهج الأصولية عند الصّحابة، ولكن اختلف أسلوبهما فقط وطريقة التعبير عن ذلك.

د-الشّروط الذاتية لتحقيق كمال رتبة الاجتهاد:

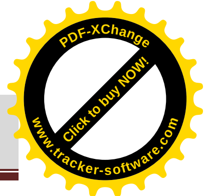
خلافاً لما تزعمه بعض الدراسات الحديثة المجترّة للمقولات الإستشراقية، والتي تتغذّى على حطام ما بعد الحداثة، من أنّ ممارسة التأويل من أجل القبض على المعنى في التراث الإسلامي

---

[1]ابن رشد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1994، ص35.

[2]ابن خلدون عبد الرحمن،المقدّمة، دط، دار الفكر، بيروت، 2007، ص462.

[3]ينظر: بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدّده و تأثّره بالمباحث الكلامية، ص31.



العربي، " قامت على آلية التمركز حول الحقيقة المطلقة، وانغلقت لفترة زمنية داخل بنية المعنى، ولم تستطع تجاوز المجال المعرفي الأصولي(**épistémè**) لبنية المعنى كما تمكّنت الثقافة الغربية حين تحولت إلى تأويلية الفهم"[1] والقصد من هذا الزّعم أنّ الثقافة الإسلامية التّراثية لم تُول اهتماماً بالذّات القارئة، بل تمركزت حول النّص، وقد أسفر عن هذا الإغفال تحويل الاختلاف من رحيميّتة إلى نقمته.

وفي هذه الدّعوى من الشّطط والخطل، ما ينمِي عن سوء الحكم، وقصر النّظر لدى أصحابها، فالاستقراء الصّحيح للشروط الفقهية والأصولية التي خلّفها الصحابة الكرام، تكشف لنا عن إحاطتهم الواسعة بالمعارف المؤدّية إلى الفهم السّليم للنّصوص، وهو ما يعبّر عنه بـ: **كمال رتبة الاجتهاد**. من هذا المنطلق، تكون الشّروط الذاتية لفهم النّص القرآني قد توفّرت لترسم لنا حدود **القارئ المثالي. وكمال رتبة الاجتهاد** تتوقف على ثلاثة أصول هي:

"**الأول**: التأليف في العلوم التي يتغذّى بها الذهن: كالعربية، وأصول الفقه، وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذّهن عن الخطأ.**الثاني**: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة؛ حتّى يعرف أنّ الدّليل الذي ينظر فيه مخالف أو موافق.**الثالث**: أن يكون له من الممارسة، والتتبّع لمقاصد الشّريعة ما يُكسبه **قوّة يفهم منها مراد الشّارع** من ذلك. والصّحابة لم يكونوا فقط ملمّين بذلك، بل كانوا في أعلى درجات الإحاطة؛ لأنّهم كانوا أكمل النّاس في هذه الأصول، أمّا الأول فبطباعهم، وأمّا الثاني والثالث فلشهودهم الوحي ومعرفتهم بأحوال النّبي صلّى الله عليه وسلّم"[2].

إلى هذا الحدّ، يمكننا أن نستخلص أنّ الصّحابة استعملوا المناهج الأصولية لاستنباط الأحكام، ويمكن اعتبارهم الواضعين الحقيقيّين للمناهج الأصولية بعد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وإن لم يدوّنوها، لأنّ الحاجة لم تكن داعيةً لذلك. واستمرّ التناقل التلقائي لهذه القواعد والأصول إلى أن دعت الضرورة إلى تدوينها.

ثانيا : تدوين أصول الفقه وتطوّره:

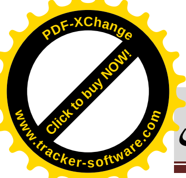
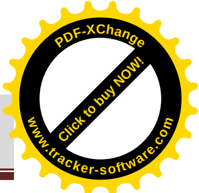
1/ دوافع تدوين أصول الفقه :

تبيّن لنا من خلال المباحث السابقة، أنّ مناهج الاستنباط كانت معروفة، ومستعملة لدى علماء الصّحابة، والتابعين، وكبار الفقهاء. ولم يكن هؤلاء مضطرين لتدوين فقههم وفتاواهم، بل

---

[1] الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2009، ص2.

[2] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدّده و تأثّره بالمباحث الكلامية، ص31.

تلامذتهم هم الذين تولّوا ذلك لمّا دعت الحاجة. فالتّدوين كان استجابةً لضرورات وحاجات متنوعة أحسّ بها العلماء والفقهاء، كما أنّ تأخّر التّدوين كان لعدم وجود الدّواعي التي تدعو إليه، وهو أمرٌ طبيعي طبقاً لسنن التطوّر والنّمو، بل إنّ تراخي التنظير في الفقه كان ظاهرة الطبيعية وليست سلبية، وهو "تنظير وتقعيد يأتي في حينه بعد الممارسة لأنّه لم تقم مشكلة تتعلق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي، ما دامت شرعيتها مستمدّة من المصدر العقائدي الإيماني للمسلمين"[1].

لعلّه من الأهمية بمكان إلقاء الضّوء على الأسباب الدّاعية إلى تدوين أصول الفقه، حتى نتمكن من إزالة الغبش الذي صُبغت به هذه اللّحظة العلمية من تاريخ نشأة أصول الفقه، نظرًا للشُّبهات والدَّعاوى التي أثيرت حول هذا الموضوع:

أ/ الأسباب التّاريخية والسّياسية والاجتماعية:

يرى بعض الدّارسين الفَكرانيّين، المولعين بالتّفسيرات والتّحليلات السّلطوية، أنّ نشأة أصول الفقه ليست سوى ردّ فعل من قبل العلماء لمواجهة أهواء رجال السلطة. فالعلماء نظروا بارتياب إلى محاولة رجال السلطة الاستيلاء على مجال التشريع الفقهي، فأنشأوا بذلك علم أصول الفقه باعتباره سلطة فقهية، أو معرفية، تواجه السّلطة السّياسية. فالسّبب في نظر **عبد المجيد الصغيّر** " ليس راجعا إلى مجرد فساد ملكة اللّسان، أو نسيان أسباب النّزول، بل هو راجع إلى هدف أساسي وملحّ، هو **إنقاذ النصّ**–المؤسسة الشرعية في الإسلام– من محاولات الاستغلال والتوظيف، التي ظهرت باسم المصلحة، أو لأيّ اعتبار ذاتي آخر غالباً ما يكون مصدره المالك لقوّة السّيف والرّقاب"[2]. إنّ للظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية تأثيراً في تطوّر العلوم والمعارف، وحضوراً لا يمكن إنكاره. وأصول الفقه كغيره من العلوم لا يشذّ عن هذا الناموس، نظراً لتداخل الشريعة مع حياة المسلمين، وعدم انفصالها عن مختلف مناحي هذه الحياة، لأنّها جاءت أساساً لتنظيمها؛ إلاّ أنّ اعتبار الأسباب السياسية هي الدّافع الأساس والوحيد لنشأة وتدوين أصول الفقه، فيه من المغالاة ما يصرفنا عن تلمّس الدّوافع والأسباب العلمية الحقيقية، وسرعان ما يتبيّن لنا تهافت هذه الدّعوى وهشاشة القواعد التي تنبني عليها، إذا ما نظرنا في النّقاط الآتية:

- ينتمي أصحاب هذا المشروع في قراءة الموروث الأصولي إلى دعاة الانقطاع عن التراث وهدمه. وآفة هذه المشاريع –كما يرى **طه عبد الرحمان**– التوسّل بآليات عقلانية إيديولوجية من

---

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدّده و تأثّره بالمباحث الكلامية، ص41،40

[2] الصغيّر عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994، ص191.




خارج التّراث الإسلامي، والاهتمام بالمضامين، وبالنّظرة الانتقائية التفاضلية التجزيئية، يقول: "يستند الاتجاه الفكراني في تقويم التّراث، إلى مبدأ التسييس، والمقصود بالتسييس هنا، إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النّهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النّص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النصّ في سياقه الاجتماعي من دلالات على التّدافع من أجل ممارسة السّلطة، وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوّة؛ بمعنى أن تقويم هذا النصّ يكون موجها أساسا بهموم نضالية صريحة ، و مشاغل سياسية ظاهرة، مثل التحرّر والتقدّم، والتوحّد، والتطور، بل والتثوّر وغيرها"[1]. ولا يهمّنا في هذا الموضع بيان طبيعة هذه القراءة الإيديولوجية ونقدها، لكن الإشارة فقط إلى إغفالها الأسباب العلمية التي سنذكرها لاحقًا.

- لقد بيّنّا سابقاً أنّ المنهج الأصولي كان موجودا وجوداً كمونياً عند فقهاء الصّحابة والتّابعين قبل لحظة التّدوين، وكلّ ما فعله المدوّنون –وفي مقدّمتهم **الشّافعي**–هو جمع هذه المناهج والأصول الاستنباطية، وتدوينها لإتاحة الفرصة للفقهاء والمجتهدين وطلّاب العلم أن يستعملوها بشكل منهجي موحّد، أو متقارب على الأقل.
- لم يُؤثر عن المدوّن الرئيس لأصول الفقه – وهو الإمام الشافعي– أنّه دخل في صراع ما مع رجال السّلطة في زمانه، كما وقع مع الإمام أحمد، حيث تحكم المعتزلة في رقاب بعض الخلفاء العباسيين، أو للإمام مالك وأبي حنيفة من قبل[2]. والإمام **الشّافعي** رحمه الله لم يكن من علماء السلطان، كما لم يُعرف عنه شدّة في معارضتهم، خاصةً وأنّ الجوّ السائد آنذاك عًرف بتقدير السّلاطين للفقهاء ودورهم العلميّ، وكانوا يُحضون –وفقاً لذلك– بمكانة مرموقة، واستقلالية كبيرة والشّواهد في هذا أكثر من أن تُحصى.

إذًا يمكننا أن نخلص إلى أنّ إرجاع نشأة أصول الفقه إلى أسباب سياسية لا يستقيم علميا و منطقيا، لأنّ مناهج الاستنباط المؤسسة لمباحثه كانت موجودة قبل بروز الظواهر السياسية المعتمدة في تفسير دواعي التّدوين، إضافة إلى إهمال القيم الأخرى التي يحملها النّص التراثي، فضلا عن تشويه السياق العام الذي رافق لحظة التّدوين.

ب/ الأسباب العلمية:

إذا كانت الأسباب السياسية والاجتماعية دوافع ثانوية في تدوين أصول الفقه، كما تبيّن لنا آنفًا فما هي إذًا الأسباب الرئيسية التي دفعت العلماء إلى تدوين أصول الفقه؟.

---

1 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص26.

2 ينظر: بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدّده و تأثّره بالمباحث الكلامية، ص42.




نجيب عن هذا السؤال بعد التأكيد على استقلالية الفقهاء عن السلطة السياسية الحاكمة في عملية التقعيد والتنظير التي دعت إليها أسباب منبثقة من داخل المنظومة المعرفية للشريعة الإسلامية. و حسب المستشرقة "**إيرا لابيدوس**" "**Ira Lapidus**"، فقد كان للمدارس الفقهية في القرنين الثامن والتاسع، والثاني والثالث للهجرة، دورٌ بارز في استحداث **حياة دينية ذاتية أو مستقلة عن السلطة**. نسمّي هذه الأسباب: **الأسباب العلمية**، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

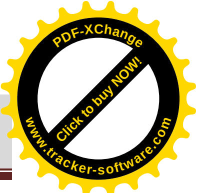
1.معالجة الاختلال والتفاوت التّشريعي:

لقد كانت الرغبة الملحّة في **الخروج من الخلافات**، ووضع حدّ للاختلال و**التفاوت التّشريعي** الحاصل بين مختلف أمصار دولة الخلافة، من أهمّ الأسباب لتدوين أصول الفقه، فقد كان الإفتاء والاجتهاد فردياً–إلاّ فيما ندر– فتضاربت تبعاً لذلك الاجتهادات والأفكار والفتاوى "هكذا تأكّد لجميع المعنيّين –علماء وحكّام ورعايا– ضرورة حلّ هذه المعضلة، وقد فكّر عدد من هؤلاء– وخاصّةً العلماء والحكّام ومستشاروهم، إمّا منفردين أو مجتمعين– في كيفية التّصدّي لهذا الاختلال أو التفاوت التشريعي، وخاصّةً عن طريق تدوين وتوجيه التّشريعات التي تحكم الحياة العامّة للمسلمين"[1].لقد كان الانشغال العام منصبا على معالجة التّفاوت التّشريعي تقنينا وتدوينا وتوحيدا، ويبدو أنّ الحلّ الذي اقترحته السلطة* ، لم يكن له من العلمية ما يؤهّله لأن يكون

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص47.

* في أول سنة 137هـ تولّى الخليفة العبّاسي **أبو جعفر المنصور** (95هـ– 157هـ) الخلافة –وهو المعروف باشتغاله في طلب العلوم الشرعية المختلفة– وسرعان ما لاحظ وهو على كرسيّ المسئولية العظمى، ذلك التّفاوت التّشريعي المشار إليه كما أنّ أحد المقرّبين منه، وهو **عبدالله بن المقفع** (ت 138أو139هـ)، وهو الرجل القادم من بلاد ذات سبق في الحضارة والتقنين والتشريع، أشار عليه بضرورة توحيد التشريعات والقوانين الفقهية في مختلف الأمصار بأوامر سلطانية، وهو الأمر المألوف عند قومه من الفرس، يقول **ابن المقفع** في ذلك: "...يُستحلّ الدّم والفرج في الحيرة وهما يُحرّمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في حوف الكوفة، فيُستحلّ في ناحية منها ما يُحرّم في ناحية أخرى..." ثم يقترح ما يراه مناسباً لحلّ هذا التّضارب بقوله: "فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فتُرفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتجّ به كلّ قوم من سنّة أو قياس، ثمّ نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كلّ قضية رأيه الذي يُلهمه الله، ونعزم عليه عزماً، ويُنهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لاجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين، وعلى لسانه، ثمّ يكون ذلك من إمام آخَر، آخِر الدّهر إن شاء الله". ومعلوم لدى الدّارسين، أنّ **أبا جعفر المنصور** قد اقتنع بذلك، وعزم على القيام به وقد وقع اختياره في بداية الأمر على **الإمام مالك** وكتابه الموطأ، لعدّة اعتبارات ذكرها، ولكن رغبته في التوحيد التّشريعي لم تتمّ، وإن كانت رغبته في التّدوين والتوحيد العلمي والمنهجي قد آتت بعض أُكلها، يقول **الإمام مالك** رحمه الله: "لما حجّ **أبو جعفر المنصور**، دعاني ودخلت عليه وحادثني وحادثته وسألني وأجبته، فقال : إنّي عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد

مشروعاً لمجابهة الخلاف **conflict** ، لذلك ردّه أهل العلم وطالبوا بضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحا دون إلزام، مع إقرارهم بضرورة التّدوين ثمّ التّوحيد التّشريعي بالتدريج.

لقد كان البعد السياسي والسلطوي إذًا حاضراً، لكن البعد العلمي كان مهيمناً لا يمكن انتهاكه؛ فأهل العلم مقدَّرون، ورأيهم مسموع لا يتمّ تجاوزه في مجال اختصاصهم، والنّقول في هذا كثيرة جداً.

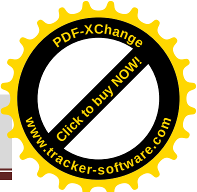
2-ضبط المناهج الحديثية والأصولية:

لقد أثّر تدوين الحديث وجمعه تأثيراً بالغاً في حركة الفكر العربي الإسلامي، وذلك من خلال الأدوات المعرفية التي كانت تتبلور داخل فضاءاته، وممارساته النّقدية، وتتحو نحو صياغة علم مستقلّ بذاته، فليس من الغرابة أن تتغذّى كذلك علوم النّقد الغربي في مراحل نشأتها من هذا المعين الخصب، فهذا المستشرق الفرنسي **رينان**، "يكتُب في مقدّمة **كتاب يسوع** أنّه تعلّم النقد التاريخي من نقد المسلمين لعلم الحديث"[1]. و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على خصوبة هذا الحقل المعرفي، و تعدّد قنوات الاستمداد منه.

لقد تعرّض الحديث، روايةً ودرايةً، وهو يشقّ طريقه نحو التّأصيل العلمي، إلى عقبات معرفية؛ بحيث وقع التّضارب والتناقض بين ظواهر النّصوص، الأمر الذي سرّع بوضع ضوابط علمية موحّدة لرفع ذلك التّضارب الظاهري، وتيسير طرق الاستفادة من نصوص السنّة،" ذلك أنّ علماء الرّحلة في طلب الحديث، من أمثال **إسحاق بن إبراهيم** والإمام **أحمد بن حنبل وعبد الله بن وهب**، جمعوا مئات الألوف من السّنن، بعد أن لم يتيسّر للطبقة الأولى التي كانت قبلهم من أمثال الإمام **مالك وابن عيينة**، أن يجمعوا إلاّ الألف والأربعة آلاف، إلى عشرة أو عشرات الألوف لاقتصارهم على بلدهم، وهذا ما حدا بالإمام **الشافعي** لوضع **مناهج لرفع التعارض بين ظواهر تلك السنة الكثيرة، فاخترع طريقة للجمع والتوفيق، وتبيين كيفية استعمال المجتهد لها، وقوانين**

وضعت، يعني "**الموطّأ**" فتنسخ نسخاً، ثمّ أبعث إلى كلّ مَصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدّوها إلى غيرها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث (أي الفقه)؛ فإنّي رأيت أنّ أصل العلم روايةُ أهل المدينة وعلمُهم، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تأمر بهذا، فإنّ النّاس قد سبقت لهم الأقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كلّ قوم بما سبق إليهم، وعملوا به ودانوا له، من اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وإنّ ردّهم عمّا اعتقدوه شديد، فدع النّاس وما هم عليه، وما اختار أهل كلّ بلد لأنفسهم، فقال : لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به". ينظر: بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدّده و تأثّره بالمباحث الكلامية، ص42-45.

[1] حنفي حسن، عمارة محمد، وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد(مجموعة حوارات)، إعداد عبد الجبار الرّفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002، ص314.

الاستنباط منها ومن الكتاب العزيز... وهي القواعد التي سمّيت علم الأصول"[1]. وإن كان علم الحديث بحاجة إلى تلك القواعد الأصولية للتّغلب على المفارقات العلمية فإنّ بعض المباحث الأصولية، هي بدورها كانت وليدة بعض الإشكالات المتعلّقة برواية الحديث، "فبعض المراسلات التي جرت بين **الإمام مالك** من جهة، **والليث بن سعد** (94هـ – 175هـ) من جهة أخرى، قد تضمّنت نقاشاً علمياً أصولياً حول **الاستناد على عمل أهل المدينة كأصل من أصول التّشريع** فبينما يدافع **الإمام مالك** عن هذا الأصل كوسيلة من وسائل إثبات السنّة، فإنّ **اللّيث بن سعد** ينتقد الاعتماد عليه، ويؤاخذ **الإمام مالك** على العمل به في أدب جمّ مظهراً تفرّق غالبية الصّحابة في الأمصار، وخروجهم من المدينة، وعملهم بخلاف ما استقرّ عليه **الإمام مالك**"[2].

نستخلص ممّا سبق أنّ التّلاقح الحاصل بين علمي الحديث و الأصول، كان الهدف منه رفع التّعارض**conflict of proofs or opinions** بين ظواهر النّصوص، والسّعي نحو توحيد مناهج الاستنباط بالإجابة عن بعض الأصول المختلف فيها،**كالاستحسان وعمل أهل المدينة** ومن ثمّ مَثَّل هذا الفضاء النّقدي الذي حاول ضبط المناهج الحديثية والأصولية معاً، مدعاةً لتدوين علم الأصول.

3–معالجة الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي:

من بين أهمّ القضايا التي شغلت الدّارسين قديماً وحديثاً، الجدل القائم بين **النّقل والعقل** نتلمّس ذلك بسهولة في المطارحات الكلامية التّراثية، وفي كثير من البحوث المعاصرة، التي انصبّت اهتماماتها حول إشكالية فهم النّصوص وتأويلها.

لقد أدّت حركة التاريخ إلى تفعيل هذه الثنائية(العقل/النقل) مبكّرًا، متّخذةً صورًا متعددة شملت مختلف القطاعات المعرفية التي تدور في فلك النّص القرآني؛ من فقه، وتفسير،...الخ. ففي القرن الثاني الهجري تكوّنت مدرستان فقهيتان رئيسيتان، إحداهما بالحجاز (مكة والمدينة) والأخرى بالعراق (البصرة والكوفة)، عُرفت الأولى بالأثر، وعرفت الثانية بالرأي.

يلخص **نصر حامد أبو زيد** طريقتي الاتجاهين في تفسير النّص القرآني واستنباط الأحكام بقوله: "النوع الأول يهدف إلى الوصول إلى معنى النّص عن طريق تجميع الأدلّة التّاريخية واللغوية، التي تساعد على فهم النّص فهماً موضوعيا –أي كما فهمه المعاصرون* لنزول هذا

1 بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، ص47.

2 المرجع نفسه، ص49.

*المقصود هنا الصّحابة الكرام رضوان الله عليهم.




النّص- من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمّنها النّص، وتفهمُها الجماعة. أمّا التّفسير بالرأي، أو "التّأويل" فقد نُظر إليه على أساس أنّه تفسير غير موضوعي، لأنّ المفسّر لا يبدأ من الحقائق التّاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الرّاهن محاولاً أن يجد في القرآن(النّصّ) سنداً لهذا الموقف"[1]. و إن كان قد شاع في بعض الكتابات ذكر حدّة الصّراع القائم بين هذين الاتّجاهين وجرت الأقلام لتنسج معضلات نظرية واهية لا أساس لها من الصحّة، سوى رغبة أصحابها في مجاراة العقلانية الجدلية، لهذا يستدرك **نصر حامد أبو زيد** قائلاً: "ومن الضروري الإشارة إلى أنّ التمايز بين الاتجاهين في الواقع العلمي، لم يكن حاسماً بمثل هذا الوضوح الذي تطرح به القضية على المستوى النّظري، فلم تخلُ كتب التّفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النّص، **كابن عباس** مثلاً ومن جانب آخر لم تتجاهل كتب التّفسير بالرأي أو التأويل، الحقائق التّاريخية واللغوية المتّصلة بالنص"[2].وهذا راجع -في نظرنا- إلى طبيعة الخلاف بين المدرستين، والتباسه بأزمات متعدّدة أفرزتها الضربات الموجّهة للحضارة الإسلامية من الدّاخل والخارج معاً، فعلى خلاف ما تروّج له بعض الكتابات المُجحفة، فإنّ "الخلاف في الحقيقة لم يكن بين أهل الحديث وأهل الرأي؛ فكلّهم يرجعون إلى النّصوص ويجتهدون حين تعوزّهم النّصوص، وإنّما الخلاف في الحقيقة مُصطنع ودخيل للإيقاع بين رؤوس المسلمين وفقهائهم... فقد ظهرت بعض موجات الزّندقة والإلحاد ووضع الحديث، كما كانت هناك فئات طارئة تشكّك في كون السنّة نفسها أصلاً من أصول التّشريع، وفي حُجية الإجماع، وفي الاجتهاد"[3].و لا شكّ أنّ مثل هذه الوضعية المتأزّمة تستدعي اتّخاذ إجراءات صارمة لتدارك الموقف قبل استفحاله و تعذّر إصلاحه.

لقد كان هذا الوباء ينتشر شيئاً فشيئاً داخل الدّولة الإسلامية، لكنّ العلماء والفقهاء انتبهوا لذلك فهبّوا للقيام بواجب النّصح، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، كلّ على ثغر من الثّغور يحاول التّصدي لهذه الفتنة الجارفة حسب مقدوره وحدود طاقاته.

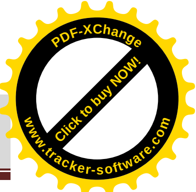
إنّ الهدف من تبيان طبيعة الخلاف الواقع بين المدرستين هو إرجاعه إلى حجمه الحقيقي وإماطة العدسات المحدّبة والمقعّرة المسلّطة عليه، حتى نتمكّن من تلمّس الأسباب والدّواعي العلمية، وننجوَ من متاهات التّحليلات الإيديولوجية في الآن ذاته. يقول **محمد بن الحسن الحموي**

---

[1] حامد أبو زيد نصر، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص15.

[2] المرجع نفسه، ص15.

[3] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، ص51.

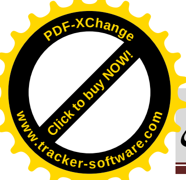
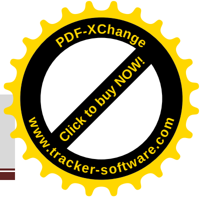
الثعالبي في نصّ له نفيسٍ: "ما من إمام منهم إلاّ وقد قال بالرأي، وما من إمام منهم إلاّ وقد اتّبع الأثر، لكنّ الخلاف، وإن كان ظاهره في المبدأ لكن في التّحقيق، إنّما هو في بعض الجزئيات؛ يثبُت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيّين فيأخذ به الأوّلون، ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه، أو وجود قادح عندهم؛ ومن جملة ما اعتبروه قادحاً: أن لا يعمل به علماء بلدهم، فيقولون: لولا وجود قادح لعملوا به واشتهر، وهو قادح ضعيف كما لا يخفى، فيصير الأوّلون يذمّون الآخرين بنبذ السنة، واتّباع الرأي، والآخرون يذمّون الأولين بالجمود وضعف الفكر"[1]. فالاختلافات العلمية بين هؤلاء الفقهاء موجودة ولا سبيل لإنكارها، لكنّها كانت مرتبطة ببعض التفريعات المرتبطة بالقضايا الأصولية مثل: الإجماع **cosensus of opinion**، **والعرف custom** والقياس **analogical deduction**، ومذهب الصّحابي، وكان لهذا الاختلاف العلميّ أثرُه البالغ في نشأة وتدوين علم أصول الفقه.

يتّضح لنا من خلال عرضنا لمناهج الاستنباط قبل تدوين علم أصول الفقه، أنّ هذا العلم جاء ثمرة طبيعية لما سبقه من جهد وعمل، وبمعنى آخر إنّ التّدوين جاء عند الحاجة إليه، مع إرهاصات سابقة ممهِّدة، بل إنّ تأخر التّدوين في حدّ ذاته، يُنظر إليه على أنّه أمرٌ طبيعي؛ ذلك أنّ تراخي التّنظير في الفقه كان ظاهرة طبيعية وليست سلبية، وهو تنظير يأتي في حينه بعد الممارسة، إذ لم توجد قبل التّدوين ضرورة ملحّة توجب سرعة التّنظير، بمثل ما نراه في الفقه الغربي الوضعي، لأنّه لم تقُم مشكلة تتعلّق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي، لكن يجب الإشارة إلى أنّ هذا العلم، وإن لم يكن مدوناً، إلاّ أنّ مناهجه ومباحثه كانت متداولة بين الفقهاء ومن ثمّ الذي تفرضه لغة العلم في طبيعة تدوين هذا العلم، هو تقرير أنّ علم أصول الفقه قبل التّدوين كانت جلّ مباحثه متداولة، أو مدوّن بعضها دون بعض، ولكنّها كانت بحاجة إلى من يلمّ شعثها ويجمع شتاتها، و قد تمّ ذلك على يد الإمام **الشّافعي** رحمه الله في مؤلفه "**الرّسالة**".

2/ تطوّر أصول الفقه:

سيطرت **الرّسالة** على السّاحة العلمية زهاء قرنين من الزّمان، إذ شكّلت بؤرة الدّرس الفقهي والأصولي لدى العلماء، إمّا بمناقشتها أو تحليلها كاملةً، أو مدارسة أحد موضوعاتها على وجه الاستقلال، وأحياناً بالردّ عليها أو شرحها أو التّعليق عليها. لكن ما يجب تقريره في هذا الموضع، هو أنّ "القول بمحورية **الرّسالة** وموضوعاتها، لا يعني أبداً أنّ العلماء وقفوا عليها لا يتعدّونها أو

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، ص52.

يتجاوزونها"[1]، بل عرف علم أصول الفقه مجهودات ضخمة جداً، أسفرت عن تأليف ترسانة هائلة من المؤلّفات الأصولية، حيث "توالت جهود التطوير في المجال الأصولي، إلى غاية ظهور كتب ومؤلفات القاضيين: **أبو بكر الباقلاني الأشعري المالكي (ت 403هـ) وعبد الجبار الهمذاني المعتزلي الشافعي (ت 414هـ)** التي أحدثت، إلى جانب مصنفات أخرى، نُقلة نوعية في علم أصول الفقه"[2]، فدخل بذلك علم أصول الفقه طورا جديدا، تغذّى فيه بروافد منهجية و معرفية أنضجت الدّرس الأصولي و فعّلته.

إنّ الذي يهمّنا في هذا البحث، ليس الرّصد التاريخي للمؤلفات الأصولية، والتعرّف على أعلامها، فهذا من شأن الموسوعات والمعاجم المختصّة، وإنّما الذي نودّ تتبّعه، هو الملامح المنهجية العامّة، والالتفاتات التّنظيرية، التي من شأنها معالجة الإشكالات التي يفرزها الواقع، وهي الوحدات المؤسّسة لعلم أصول الفقه، أو على الأصحّ، نقاط القوّة الخصبة فيه التي يمكن أن تزوّدنا بالأدوات المعرفية، والتصوّرات الفلسفية ذات الكفاءة النّقدية الكامنة، للسير باطمئنان نحو مشروعية الحديث عن **تلقٍّ للنّصّ القرآني**، وهذا فراق بيننا وبين " الاستشراق الذي أكثر من تحويل الفكر إلى أشخاص، والعلوم إلى علماء، وكذلك الرّسائل الجامعية في عصور التّدهور والانحطاط عن فلان وعلان، حياته وأعماله، حتّى تشخّص الفكر، وفي عصر المذاهب الفلسفية الكبرى في الثقافة الغربية، عندما ارتبط المذهب باسم صاحبه، **الديكارتية، الهيجلية، الكانطية** وكما حدث من قبل في الفرق الكلامية، **الأشعرية، الجهمية، الهذيلية**، وفي المذاهب الفقهية **المالكية**، و**الشافعية** **والحنبلية**، و**الحنفية**"[3]. فيما يلي، أهمّ السّمات التي ميّزت الجهود الأصولية بعد الرّسالة، والتي نراها تخدم الموقف النّقدي المعاصر، إذ يمكن الاتّكاء عليها، وتحويلها إلى مقولات موجّهة للدّرس النّقدي بدلاً من التّحرّك في الفراغ، أو إعادة اجترار المقولات الغربية، دون إبداء أيّ محاولة لفرض الذّات العربية الإسلامية وروحها.

أ/ الانتصار للمذاهب الفقهية وتأصيلها:

تميّزت هذه الفترة بالتّنافس الكبير بين علماء المذاهب، وذلك من أجل إظهار تفوّقها وقوتها من جهة، وإبراز مدى ارتباطها بالمصدرين الأساسيين الكتاب والسنّة من جهة ثانية، وكان هذا التنافس يهدف إلى اجتذاب العلماء وطلبة العلم– ومن خلالهم عامّة النّاس– إلى التمذهب بمذاهب

---

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدده و تأثره بالمباحث الكلامية، ص75.

[2] المرجع نفسه، ص75.

[3] حنفي حسن، من النص إلى الواقع، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2005، ص37.




هؤلاء العلماء المتنافسين"[1]، فهذا **أبو الحسن علي بن القصار (ت 397هـ)**يذكر في مقدّمة كتابه المعروف **بالمقدّمة في علم الأصول**، دواعي وأهداف تأليفه لهذا الكتاب إذ يقول: "سألتموني، أرشدكم الله، أن أجمع لكم ما وقع لي من الأدلّة في مسائل الخلاف بين **مالك بن أنس** رحمه الله، وبين من خالفه من فقهاء الأمصار، رحمة الله عليهم... وأنا أذكر لكم جملة من ذلك لتعلموا أنّ مالكاً... كان موفّقاً في مذهبه، متّبعاً لكتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم"[2].

وإذا كان لهذا النّشاط الفكريّ في نصرة المذاهب الفقهية ثمرته الإيجابية، وقيمته العلمية إلّا أنّه، أحياناً، كان يصل إلى درجة التعصّب، وقد عِيب الأحناف كثيراً بهذا الشّأن، فهذا **أبو الحسن عبد الله بن الحسين الكرخي (260هـ- 340هـ)** يصل به الانتصار لمذهبه إلى حدّ القول: "كلّ آية تُخالف قول أصحابنا، فإنّها تُحمل على النّسخ، أو على التّرجيح، والأَوْلى أن تُحمل على التّأويل"[3] وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على الطّبيعة النّظرية التي كان يؤسّس لها الدّرس الأصولي، فليست الكتابة ذات الطّابع النّظري خبط عشواء، أو مجرّد تراكم معرفي، "بل يستدعي الإدراك الدّقيق لها، امتلاك معرفة، لا تشمل الحجج الأساسية لوجهات النّظر المتصارعة فيها وحسب، وإنّما تستدعي كذلك، امتلاك مواقف بديلة على خلاف معها علانية أو ضمناً"[4]، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ الموقفَ الإنتمائي جوهريٌّ في مجال الأصول، نظراً لما يحمله من موقف معرفيّ، وهذا من المبادئ الأساسية في حقل النّظريات، كما هو معروف وشائع في الفكر المعاصر.

ب/ الردّ على المخالفين:

إضافةً إلى الرّدود التي كتبت قصد نُصرة المذاهب، ظهرت مصنّفات يمكن إدراجها ضمن موضوعات الأصول، حيث تصدّى فيها أصحابها لشبهات بعض المشكّكين في القرآن والسنّة وهذا المَلمح وإن كان موجوداً من قبل، ولا تخلو مباحث أيّ كتاب في الأصول من التّعرض لهذه القضية، إلاّ "أنّه ظهرت كتب أخرى خاصّة، مفردة تحت اسم "**مشكل القرآن**"، أو "**متشابه القرآن**" أو "**مختلف الحديث**"،أو "**الخلاف**"، أو "**محاسن الشريعة**" ...ومن خلال الاطّلاع على بعض هذه

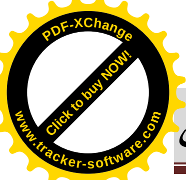
---

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدده و تأثره بالمباحث الكلامية، ص82.

[2] المرجع نفسه، ص83.

[3] ابن القصار أبو الحسن، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسيني السليماني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ص3.

[4] نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة علي العاكوب، ص9.




المصنّفات، يتبيّن أنّها خُصّصت أساساً للردّ على شُبه المشكّكين في حجيّة القرآن الكريم، والسنّة النّبوية، بصفة كلّية أو جزئية"[1]. لقد كان قصب السّبق في هذا المضمار **لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (213هـ- 276 هـ)** إذ بادر إلى الذّود عن بيضة الإسلام، مبيّناً الحملة الشّنيعة التي كان يتعرض لها القرآن الكريم والسنّة النّبوية، وكيف انتدب نفسه للتّصدي لها، فوضع كتابه "**تأويل مشكل القرآن**" دفاعاً عن القرآن الكريم، يقول: "وقد اعترض كتاب الله بالطّعن ملحدون، وألغوا فيه وهجروا، واتّبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهامٍ كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدّلوه عن سبله، ثم قضوا عليه (أي حكموا على القرآن) بالتّناقض، والاستحالة واللّحن وفساد النظم، والاختلاف...فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيّرة، والبراهين البيّنة، وأكشف للناس ما يُلبسون"[2]. كما ألّف كتاباً آخر سمّاه "**تأويل مختلف الحديث**" يفنّد فيه دعاوى المشكّكين في الحديث النّبوي، وادّعاءاتهم على أهله وحملته، وهذا ما يشير إليه في مقدّمة كتابه بقوله: "...كتبتَ إليَّ تُعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهلِ الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بذمّهم، وحملهم الكذب، ورواية المتناقض..."[3]. ويبدو أنّ دائرة الخلاف في هذه الفترة قد اتّسعت لتشمل أصول الدّين ذاتها، لا الفروع كما عُهِد من قبل.

ج/ إظهار مواضع الإجماع والاختلاف:

نشطت في القرنين الثالث والرابع الهجريين حركة تأليف فريدة من نوعها، وهي حركة مسّت موضوعاً شديد الحساسية، ألا وهو موضوع "**الخلاف**". لقد كانت الحاجة ملحّة لتبيان الأسس والأصول والقواعد التي دعت: إمّا إلى **الاختلاف**، أو إلى **الإجماع**، ومن بين المصنّفات التي وصلتنا من هذه الحقبة التاريخية، ثلاثة كتب وهي:**كتاب "اختلاف العلماء" لأبي عبد الله المروزي (ت 294)، وكتاب "اختلاف الفقهاء" لابن جرير الطبري (ت 310)، وكتاب "الإجماع" لأبي بكر بن المنذر (ت 318هـ)**. إنّ هذه المؤلّفات –وإن كان المتبادر إلى الذّهن أنّها تندرج ضمن الفقه المقارن– وثيقةُ الصّلة بمباحث أصول الفقه، إذ تتجلّى فيها ممارسة القواعد الأصولية، وتفعيل آلياتها على شكل مراجعات نقديّة، حيث تذكر آراء الفقهاء و الأدلّة التي استند إليها كلّ فريق

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدده و تأثره بالمباحث الكلامية، ص84.

[2] ابن قتيبة عبد الله، تأويل مشكل القرآن، ط3، دار التراث، القاهرة، 1973، ص22،23.

[3] ابن قتيبة عبد الله، تأويل مختلف الحديث، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص5.



إضافة إلى القضايا الأصولية، والمنهج الذي سلكوه، ليعاد بناء الحكم الفقهي من جديد استناداً إلى آلية الترجيح ،وفق منهج أصولي علميّ دقيق، دون ميل أو تحيّز.

يشير هذا الملمح إلى خاصية أساسية يتميز بها علم الأصول، تعدّ من صميم الممارسة النّقدية، وهي خاصية **إمكانية تعدّد القراءات**، وهي مزية أفرزها التنظير المحكم لهذا العلم. ومن الضروري أن ننبّه أنّ **القراءة** المقصودة هنا هي عملية استدلالية لا تتوفر إلاّ لمن استوفى **شروط الاجتهاد**، وعلى هذا، تستبعد كلّ الاستدلالات التي لا يصدق عليها **مصطلح قراءة** بالمفهوم المذكور آنفاً، والمتقيّدة بسنن القراءة، واستراتيجيات التلقي الأصولية كما سنبيّنه في الفصل الموالي من هذا البحث.

د/ إعادة تأسيس علم الأصول:

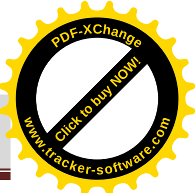
لقد انتعشت الحركة العلمية الأصولية كما أسلفنا ذكره، وكانت تحمل في رحمها طاقات هائلة، أسفرت عن تحوّل جذريّ في بنية علم الأصول ومناهجه، يطلق عليه **عبد السلام بلاجي** عبارة: "**إعادة تأسيس علم الأصول**"، وهو التحوّل الذي يمثله عدد من المصنّفات الأصولية كما يشير إلى ذلك **بدر الدّين الزركشي (745هـ – 794 هـ)** في قوله: "وجاء مَن بعدَه(أي **الشافعي**) فبيّنوا، وأوضحوا، وبسطوا، وشرحوا، حتى جاء **القاضيان قاضي السنّة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار**، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال"[1].فحدثت بذلك نقلة جديدة في رحلة أصول الفقه.

إنّ التفتّيش عن منبع هذا التحوّل و مصدره، أو على الأصح، التنقيب عن المرجعيات التي غذّت أصول الفقه في هذه المرحلة، يُحيلنا على التّلاقح الحاصل بين حقلين معرفيين متباينين هما: **أصول الفقه، وعلم الكلام**، " إذ أصبحت الرّكيزة الأولى، والأساسية للمدارس الأصولية كلاميةً، بعد أن كانت في الفترة السّابقة لغوية بيانية، منذ تدوين الشافعي لعلم الأصول. وهذا لا يعني غياب الجانب البياني، ولكن مع بقائه، اصطبغ هو نفسه بالصّبغة الكلامية"[2]. لقد كان للمتكلّمين يدٌ طولى في إغناء مباحث علم الأصول، وانطلاقاً من هذا الاعتبار يقرّر **ابن خلدون**

---

[1] الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف، الكويت، 1992، ج1، ص6.

[2] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدده و تأثره بالمباحث الكلامية، ص100.

أنّ "التطوّر الحقيقي في علم أصول الفقه إنّما حدث تحت تأثير حركةٍ فكريةٍ جديدةٍ، هي بدء المتكلّمين في التّصنيف فيه"[1].

وجماع القول في إعادة تأسيس أصول الفقه، أنّه تمّ بعد تطعيمه برافد جديد، ألا وهو **علم الكلام theology**، فلم تعد الأدوات المعرفية المعروفة من قبل، كافيةً لمواجهة القضايا المستجدة التي تطعن في مبادئ ومسلمات الأصول، ومن ثمّ، كان لزاماً نقل المطارحات إلى فضاء معرفي أوسع، هو المجال الإبستيمولوجي، حيث يتسنّى إثبات مبادئ الأصول والدّفاع عنها، ودحض الشّبهات المثارة حولها والحجاج عنها بالأدلة والبراهين العقلية، يعرِّف **عضد الدين الإيجي** علم الكلام بقوله: "علم الكلام هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه"[2] أمّا عن طبيعة التّداخل الحاصل بين علم الكلام وأصول الفقه، فإنّه يمكن تلمّس جوانب منه في المبحثين المواليين من هذا الفصل.

وفي حديثه عن العلوم وأصنافها، يورد **ابن خلدون** في مقدّمته فصلاً بعنوان " **أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات**"[3]. في هذا العنوان إشارة صريحة ومهمّة جدًّا إلى امتداد بعض المباحث الأصولية وتحوّلها إلى علم قائم بذاته، بعد النشاط والحركة العلمية الخصبة التي رافقت مسيرة الدّرس الأصولي، والعقبات المعرفية التي كان يواجهها ابتداءً من الخلاف المذكور سابقاً.

لقد كانت **إستراتيجية الأصوليين** للتغلّب على معضلة الخلاف بين المجتهدين (القارئين للنّص القرآني)، الناجم عن اختلاف مداركهم وأنظارهم، إستراتيجية مشتقّة من مجموع المناظرات التي جرت بين الفقهاء بمختلف مذاهبهم، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم، ومواقع اجتهادهم، كان هذا الصّنف من العلم يسمّى **بالخلافيات**، ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلاّ أنّ المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب **الخلافيات** يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلّته، وهو " لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلّتهم، ومرانِ المطالعين له على الاستدلال (فيما يرومون) الاستدلال عليه"[4].

---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص87.

[2] الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت، ص23.

[3] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص461.

[4] المرجع نفسه، ص265-266.




لقد كان مفهوم الاختلاف عند الأصوليين موجّهاً بدالّة عكسية لدالّة المفهوم التفكيكي، فإذا كان الخلاف ناشئاً عمّا اصطلح على تسميته **دريدا**: **التمركز المنطقي (logocentrisme)**، "أي التمركز حول مواقف جدالية، والتعنّت والتعصّب لها، ومن ثمّ إقصاء الآخر بدعوى عدم امتلاكه للحقيقة"[1]، فإنّ **دريدا** يبادر إلى حلّ هذه الأزمة متوسّلاً **بإستراتيجية (الهدم)**، لتفكيك خطاب الآخر المدّعي أنّه على حقّ، وإبراز تهافته، في حين يلجأ الأصوليون إلى **إستراتيجية (الرّدم)***، لبناء خطاب الأنا، من خلال التحصّن من تهافتات الآخر ومغالطاته.

إنّ الذي يهمّنا ليس نقد الطرح التّفكيكي، وإنّما إبراز خصوصية منهجية تعلن عن عمق الوعي النّقدي لدى الأصوليين، إذ يستحيل اتّخاذ موقف نقديّ دون تمركز، وهو ما يقرّه **دريدا** نفسه، فحتّى مع هدمه للتمركز المنطقي ونقده للميتافيزيقا الغربية، إلاّ أنّه لا يرى نفسه قد حرّر خطابه الخاصّ من أيّ شكل من أشكال التّمركز، أو أي أثر من آثار الميتافيزيقا، بل إنّه أكّد على أنّ التمركز من مبرّرات الوجود بالنّسبة لكلّ خطاب[2]، فيكون بذلك قد عاد إلى نقطة الصفر التي بدأت منها أزمة الخلاف.

إنّ قصارى ما توصّل إليه **دريدا** في طرحه التفكيكي لاجتياز معضلة الخلاف –الذي ينظر إليه بوصفه سمّ الكتابة– هو البحث عن **التّرياق (pharmakon)** الذي "عثر عليه في مفهوم **الاختلاف (différance)** فكان يتّخذ إجراءات تُجاه ما يكتب، ويخضعه إلى التنقيح والغربلة المستمرين، ويحذف فيه كلّ ما يشير إلى التّمركز أو الاستعلاء الأوروبي، ويُجهد نفسه في جعل نصوصه تنطق **بالأنسنة**، وبحقّ الآخر في الاختلاف عن المركزية الأوروبية. لقد كان **يعالج تمركز الكتابة بترياق الاختلاف**"[3]. أمّا عن الأصوليين، فإنّهم قد صاغوا التّرياق الذي أكّد عليه **دريدا**، انطلاقاً من الحقل التّداولي، في صورة قطاع معرفي محكم، يحدّه ما اصطلح عليه **بآداب المناظرة**، يقول **ابن خلدون**: "وأمّا الجدال، وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متّسعاً، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب أرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنهما يكون خطأً؛ فاحتاج

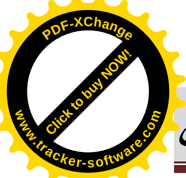
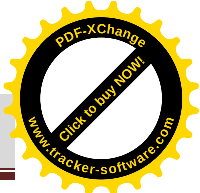
---

[1] الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي، ص52-53.

* مصطلح مستوحى من قوله تعالى في قصّة ذي القرنين و بناء السدّ ضد يأجوج و مأجوج ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴿٩٥﴾ ﴾ الكهف: ٩٥

[2] الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي، ص53.

[3] المرجع نفسه، ص53.

الأئمّة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودهما في الردّ والقبول، و كيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوّغ له أن يكون مستدلّا، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحلّ اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل بها إلى **حفظ رأي أو هدمه** سواء كان ذلك الرأي من فقه أو غيره"[1]. إنّ هذا الربط الوثيق بين علم أصول الفقه وعلم المناظرة والجدل هو الذي يجعل من المعرفة الأصولية معرفة منظّمة و ليس مجرد ركام من المعلومات المفكّكة، الفاقدة لأيّ ناظم، ولأيّة وظيفة، وهذا يعني أنّ الخطاب الأصولي خطاب ممنهج، قادر على مسايرة الإنتاج من الدّاخل، ومراقبة المكاسب المعرفية نقدا و تقويما.

ه/الثّورة المنهجية الكبرى في أصول الفقه:

أشرنا فيما سبق إلى الانعطاف الذي أحدثته مؤلفات القاضيين: **عبد الجبار المعتزلي وأبي بكر الباقلاني**، وكيف توسّع نطاق المباحث الأصولية ليطال دائرة الكلام، ووفقاً لذلك، أعيد بناؤه وتأسيسه من جديد على ركائز ضاربة في عمق المعرفة الإسلامية. بعد هذا الانعطاف، وابتداءً من القرن الخامس الهجري، يمكننا أن نسجّل لحظة شديدة الخطورة في رحلة الدّرس الأصولي، إذ برزت بوادر ما يمكن تسميته، **ثورة منهجية كبرى**، في مجال أصول الفقه، وخصوصاً مع عمالقة هذا العلم من أمثال **أبي الحسين البصري المعتزلي، وأبي المعالي الجويني** و تلميذه **أبي حامد الغزالي الأشعريين**، علماً أنّ ثلاثتهم على المستوى الفقهي ينتمون إلى المذهب **الشافعي**.

وقد برز علم أصول الفقه في هذه الفترة إلى السّاحة المعرفية، في قمّة فاعليته الحيويّة ممّا يزيد من كفاءته سواء على الصعيد النّظري، أو عند الممارسة، ومن ثمّ **ارتبط علم أصول الفقه بأصول الدين (علم الكلام) ارتباطاً وثيقاً**، وإذا كان هذا العرض التاريخي يُبرز تأخّر موقف علماء الكلام في البحث المنهجي، فإنّ مردّ ذلك إلى أنّ المسلمين بحثوا في المسائل **العملية** ليضعوا منهاجاً، قبل أن يبدأوا في البحث في قضايا الاعتقاد **النظرية** وتلمس منهاج لها. ورغم ذلك فإنّ كلا الفرقتين استخدمت منهاجا واحدا للبحث، يمثّل **النموذج الأعلى للفكر الإسلامي وللحضارة الإسلامية**، وقد انتقل هذا النّموذج الفكري إلى دوائر العلماء، فأخذوا به وطبّقوه فوصل العلم الإسلاميّ إلى أَوْجه، وبنى الحضارة الإسلامية. لكن لم يكد يأتي القرن الخامس الهجري، حتى دعا **الغزالي** إلى مزج **المنطق الأرسطي** بعلوم المسلمين واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمي، وقد أشار في المقدّمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه "**المستصفى**" "أنّه من لا يحيط بها فلا ثقة

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدّمة، ص466.

بعلومه قطعاً"[1]. وعلى هذا الأساس اعتبر المنطق الأرسطي شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، وهو ما جرّ عليه اعتراضات عديدة من علماء المسلمين.

يبدو أنّ هذه الدّعوة إلى مزج **المنطق الأرسطي** بعلوم المسلمين، كانت بوادرها مع **إمام الحرمين الجويني**، إذ حاول إدخال أدوات التحليل المنطقي إلى علم أصول الفقه، و إن لم يتجلّ ذلك بوضوح، كما هو الشّأن مع **أبي حامد الغزالي**، إذ تبنّى الفكرة رسميا أوّل الأمر، لكنّه حاول فيما بعد تدارك هذه الهفوة وتغيير فكرته عن المنطق.

و/ أصول الفقه من التّقليد إلى التّجديد:

بعد مرور القرون الخمسة الأولى، يكون المنحى البياني الممثّل لحركة أصول الفقه العلمية قد بلغ ذروته واستنفذ كل الطاقات المهيّأة له، ليدخل طوراً جديداً من أطوار رحلته الباسقة. فقد أشارت بعض الدراسات حول تاريخ الفقه الإسلامي، إلى أنّه في منتصف القرن الرابع الهجري، بلغ الفقه الإسلامي قمّته، وبدأت حركة الاجتهاد بالتّوقّف، ثمّ بعد ذلك أغلقت[2] ومن ثمّ، بدأ أصول الفقه يدخل مرحلة من الجمود والتّقليد.

ويبدو أنّ العلماء لمّا أغلقوا باب الاجتهاد في الفقه، كان ذلك بسبب ضعف القرائح، وقلّة المتمرّسين بعلوم الشّريعة، وإن شئت فقل: السبب في ذلك، هو غياب **القارئ النموذجي** الذي تتوفر فيه الشروط الكافية للاجتهاد ليتمكن من تقديم **قراءة** مستوفية كامل شروطها. فقد ولج باب الاجتهاد من ليس أهلًا له، و من لم يعدّ له عُدّته. ومن جهة أخرى تغلّبت النّزعات المذهبية الكلامية و الفقهية، فتخوّف العلماء من أهل الأهواء المتفرّقة أن تلعب بالأحكام الشرعية وتعبث بالنّص القرآني، فاختاروا أهون الشّرّين، و أخفّ الضررين، وهو سدّ هذا الباب أي باب الاجتهاد في وجه الأدعياء إلى حين.

وقد أثار هذا الموقف في العصر الحديث، عصرِ الثّقافة والدّيمقراطيات المصطنعة ضغينةَ لفيف من المفكّرين، وأشباه المثقّفين، ممّن حشروا أنفسهم في زمرة نقد العقل/ الخطاب / الفكر الدّيني، باسم الحداثة والتّجديد، فتسلّقوا أسوار حصنه المنيع، ونادوا بدهاء ماكر، وبريق أخّاذ لفتح الطّريق لهم للاجتهاد، فهم أرباب العُدّة المعرفية الحديثة التي تملك زمام تأسيس منهجية جديدة وقراءة فاعلة للنّص القرآني، تعيد للقرآن مشروعيته في الحاضر!!! وقد صال القوم في ذلك وجالوا وتقوّلوا على التّراث أقاويل صيّرت الحليم حيرانا، فأمسينا نسمع جلبة تُسقط التّفاسير جملةً، لترفض

---

[1] الغزالي أبو حامد، المستصفى من الأصول، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997، ج1، ص28.

[2] ينظر: بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه و تجدده و تأثره بالمباحث الكلامية، ص133.




قداسة النّص القرآني، وهداية الوحي المبين، وتتحامل بعنف على كلّ فكر أصيل*، بل والمماثلة بين النّص الإسلامي واليهودي والمسيحي، والدّعوة إلى تجاوز السنّة و إلزاميتها للمسلمين، ناهيك عن رفض مفهوم النّص، وكذلك الإجماع والاحتجاج به، وغير ذلك ممّا اعتبره القدماء في استدلالاتهم و تفكيرهم**. وينتهي بعضهم إلى ردّ جملة من أصول الدّين إلى جانب أصول الفقه، كرفض ما ورد في السّمعيات من أشراط الساعة، وإلى اتّهام المفسّرين بتسريب العقائد النّصرانية بعد اختراق المفاهيم النّصرانية للعقل المسلم***. وبالجملة، يمكننا أن نقول إنّ فتح باب الاجتهاد بدون مسوّغات علمية أدّى إلى تحطيم القواعد الأصولية، ومباحث علوم القرآن، وتبعًا لذلك، تحطيم الإسلام نفسه وإقامة ديانة جديدة مكانه.

إنّ هذا القفل، لم يستلزم تعطيل أدوات الاجتهاد، وترك الاشتغال بأصول الفقه؛ والعلماء أغلقوا باب الاجتهاد للضرورة، لكنّهم تركوا العلم –الذي هو أداة الاستنباط والاجتهاد– مفتوحاً لذلك تراجع الأوّل واستمر الثاني؛ وذلك للإبقاء على إمكانية تكوين ثلّة من المجتهدين عن طريق التّعاطي مع أصول الفقه حتى إذا وُجد من يمنحه الله قوّة الاجتهاد، ويستوفي الشّروط والمعدّات اجتهد في فتح الباب المغلق[1]. "لكن سرعان ما دخل المحظور حتى بالنسبة لأصول الفقه، فدخل في متاهات الشّروح والاختصارات، والحواشي والتّعليقات، والجموع والتفريقات بدون مقصد محدّد ولا غرض قاصد، وبذلك ومثله تأخّرت الأمّة ودخلت العلوم بكاملها في أنفاق التخلّف والانحطاط"[2]، إلى عصرنا الحالي. ونستثني من ذلك محاولتين اثنتين:

الأولى: يمثّلها **أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ/ 1311م)**

الثانية: يمثلها **محمد بن علي الشوكاني: (ت1250هـ/1824م)**.

وإذا كان الجمود والتّقليد قد خيّم على السّاحة المعرفية لأصول الفقه ردحاً من الزمن– باستثناء محاولتي **الشّاطبي والشّوكاني**– فإنّ الأمر آل أخيرا ، وفي العصر الحديث، إلى ظهور حركة جديدة تنادي بتجديد أصول الفقه. فقد قدّمت، في إطار الرؤية التجديدية، طروحات وتصورات ومشاريع نظرية وتطبيقية، "متباينة تبايناً كلّياً أو جزئياً، وإن كانت كلّها تتّفق على

---

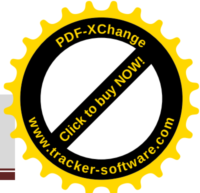
* نقصد الباحث احميدة النّيفر في كتابه: القرآن والإنسان وجها لوجه.

** نقصد الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي في كتابه : تحديث الفكر الاسلامي.

*** نقصد الباحث مصطفى بوهندي في بحثيه : العقائد الإسرائيلية وأثرها في توجيه التفسير. و:العقائد النصرانية وعلم التفسير الاسلامي.

[1] ينظر: الخضري محمد، أصول الفقه، ط6، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ، 1969، ص19.

[2] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية، ص134.

ضرورة ربط الأصول بواقع الحياة المعاصرة كوسيلة من وسائل التّجديد، إلاّ أنّ الأدوات المنهجية الأخرى قد تختلف. فإن كان هناك من يدعو إلى عصرنة هذه الأدوات، أو منطقتها، أو تقنيتها فإنّ هناك من يدعو إلى ضرورة التقيّد في أيّ تجديد لأصول الفقه "بالمنهج الاجتهادي للصّحابة الذي كان عبارة عن حلول للقضايا المطروحة في الواقع"[1].إنّ الذي يهمّنا في هذا الموضع هو الإشارة إلى أنّ الدّرس الأصولي قد وجد طريقه نحو **خلق إشكاليات فكرية علمية** أسهمت في الفعل الحضاري وهي الإشكالات التي أعادت لعلم أصول الفقه وظيفته في الحياة بمختلف ميادينها، الاقتصادية والتّشريعية والاجتماعية والفكرية، ومن ثمّ اتّخذ هذا المنحى بعد نضجه وتطوّر محيطه الثّقافي إلى **بحث في المعرفة ومنهجية التّفكير**، هذا ما انتبه إليه النّقاد المعاصرون: فمنهم من وجد فيه علّة تخلّف الأمّة الإسلامية العربية، ومنهم من اعتبره المثل الأعلى للتّفكير الإسلامي، وبين هذين الحكمين قراءات شتّى، هذا ما سنقف عنده في المبحث الموالي:" **أصول الفقه وسؤال المنهج في الفكر الحديث**".

2- أصول الفقه وسؤال المنهج في الفكر الحديث:

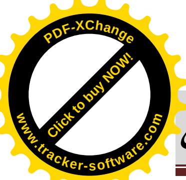
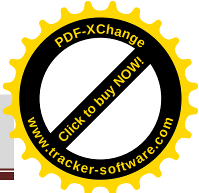
إنّ عملية الاستثمار الموفّقة لأصول الفقه تتطلّب كسر بعض الحواجز المعرفية وتوفير الإجراءات والتّوصيات المنهجية الكافية لشقّ الطّريق نحو الإجابة عن إشكاليات البحث باطمئنان وهذا يعني التّأسيس لما يسمّيه بعض النّقاد المعاصرين : "**الوعي بالتّأصيل المنهجي**"؛ الوعي الذي يُمكِّن من التغلّب على المفارقات أثناء عملية التّحليل، وبإمكانه استيعاب واحتواء القضايا المستجدّة والمستحدثة .

إنّ هذا الوعي، في جوهره، ليس سوى صورة جديدة من صور التخلّص من ربقة التّقليد يعبّر عنه الفيلسوف المغربي **طه عبد الرحمان** بـ : "**تحرير القول الفلسفي**" ، وهو تحرير لعقل

---

[1] بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية، ص269.

اتّجاهات التّجديد في أصول الفقه كثيرة جداً. نُشير باختصار إلى مختلف الدّعاوى كما لخّصها **علي جمعة** في كتابه "**قضية تجديد أصول الفقه**". يبدو أنّ التباشير الأولى ظهرت مع تأليف **الشيخ محمد الخضري** كتاب "**أصول الفقه**" طبعه سنة (1911م)؛ حيث انتقد فيه طريقة التّدريس بالمتن والحواشي، والتي تجعل التّلميذ وشيخه سواء لا يفرّق بينهما إلاّ كثرة الفروع في رأس هذا عن ذاك. فتجديد الشيخ **محمد الخضري** ينصبّ على الأسلوب التّعليمي قصراً. أمّا دعوة **الشيخ محمد عبد اللطيف فرفور في وجيزه؛** فقد عبّرت عن استحالة تقديم الجديد، والاستدراك على فحول الأقدمين، لكن إن كان هناك تجديد فليكن في التبسيط و التّحقيق في المسائل العلمية، و الرّجوع في النّقول إلى أمّهات المصادر. أمّا دعوة **حسن الترابي**، فترى أنّ علم أصول الفقه التّقليدي، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة فوجب إذاً تغييره. ينظر: جمعة علي، قضية تجديد أصول الفقه، دط، دار الهداية، 1993، ص4-20.

الباحث من أن يفكّر بعقل غيره ، و تحرير للغة النّاقد من اجترار ما كتبه الآخرون . يقول **طه عبد الرحمان** :"...انظر كيف أنّ المتفلسفة العرب المعاصرين يؤوّلون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفكّكون إذا فكّك... سواء أصاب في ذلك أم أخطأ ؟ وقد كانوا منذ زمن غير بعيد، توماويّين أو وجوديين أو شخصانيين أو مادّيين جدليين ....مثله سواء بسواء، كما لو أنّ أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسّحوا فيها. وقد يتقلّب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك ، ولا أن يستحيي من نفسه ، بل ومع وجود الاعتزاز بفعله، والاغترار بعلمه، كلّ ذلك بحجّة أنّه ينهض بواجب "**الانخراط في الحداثة العالمية** " أو أنّه ينهض بواجب " **الاستجابة للشمولية الفلسفية**"..."[1]. ما أحوجنا إذًا إلى **وعي منهجي** عميق، نتّقي به شرور التّقليد وغوائله ونصقل به مرآة الحقائق، وعي منهجي يعصمنا من اجترار الأقوال والحجج، ويُغنينا عن مجاراة وسلوك الجادّة التي رسمها أو تبنّاها بعض النّقاد المعاصرين. ومن أجل تحقيق ذلك، سنقوم بعملية سبر لأهمّ المشاريع المنهجية التي قرأت التّراث عامّة وأصول الفقه خاصّة، ونفحص خطاباتها متلمّسين المداخل والمحدّدات المؤسّسة للوعي المنهجي، فإنّ اللّبيب من جمع إلى عقله عقول الآخرين، والعاقل من اعتبر بغيره، وهل الوعي إلّا العقل والاعتبار.

يمكننا تصنيف تلك المشاريع في ثلاثة أنواع متباينة من الخطابات على الأقل:

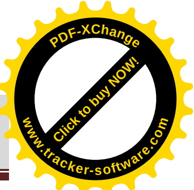
أوّلا: خطاب الفكرانية (الإيديولوجيا):

لا شكّ أنّ الفكر الإسلامي قد عاش فترة من الرّكود درست محاسنه، وقضت عليه بالأَفَن وتهلهل كيانه. واستمرّ هذا العطب، إلى أن ظهرت دراسات حديثة، انتبهت إلى مقاتل ذاك الجمود ورمقت فجواته في خطاب الفكر الإسلامي، فهرعت مستعجلة **لطرح سؤال المنهج** ذاهبة بفضل إيقاظ الفكر من وسنته، وهي مزيّة لا يسع أحداً مكابرتها، لكنّها لم تتجاوز صيحة النّاعي، إذ ما فتئت تستثمر "آليات النّقد الحديث وأدواته لنقد الفكر الإسلامي، والتّهوين من قيمته وكسبه، وسعت إلى التّشكيك في قدرات العقل المسلم على الإبداع، ولم تر حلًّا إلّا في الاستعانة بأحدث المنتجات النّقدية الغربية في دراسة النّصوص وتأويلها"[2].وإذا كان الإنصاف يحملنا على تثمين حسنات هذا التّوجه، فإنّنا نقصره على توقّق كثير من تلك الدّراسات " إلى حدّ كبير في طرح أسئلة حقيقية

---

[1] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2008، ص12.

[2] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ص14.

وعرض إشكالات منهجية ومعرفية واقعية، بل وكشفت تناقضات التّفكير الإسلامي المعاصر"[1] في مواضع كثيرة من المشاريع الإصلاحية.

وقد أسفرت جملة هذه البحوث، عن تأسيس مجال جديد في الفكر العربي، هو ميدان "**إبيستيمولوجيا الثّقافة**"، انطلاقا من مقاربة مجموعة من الإشكالات المعرفية والمنهجية شديدة التّعقيد؛ **كالعلاقة بين الفكر والثّقافة والعقل** " ذلك أنّ التّفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التّفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكّل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثّقافة ومكوّناتها، وفي مقدّمتها الموروث الثّقافي، والمحيط الاجتماعي، والنّظرة إلى المستقبل، بل و**النّظرة إلى العالم والكون و الإنسان** كما تحدّدها مكوّنات تلك الثقافة"[2]، وهي المداخل المنهجية التي لا يسع أيّ بحث معرفي تجاهلها.

وكما لا يخفى على القارئ، فإنّ هذه المشاريع إنّما تصدّت للبحث عن أسباب الإخفاق في تحقيق المشروع الحضاري، والتّفتيش عن العلل والأدوية للنّجاة من هذا العطب. في هذه الإحداثية من الخطاب النّقدي، تقع كتابات كلٍّ من **محمد عابد الجابري ومحمد أركون**؛ إذ يدّعي كلٌّ منهما معرفة السّبب(الإخفاق في تحقيق المشروع الحضاري) انطلاقاً من مشروع خطير جدًّا، هو مشروع "**نقد العقل الإسلامي**"، " لأنّ نقد العقل، جزء أساسيّ وأوّليّ من كلّ مشروع للنّهضة، ولكنّ نهضتنا العربية الحديثة، جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعلّ ذلك من أهمّ عوامل تعثّرها المستمرّ إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم **بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورُؤاه؟**"[3]. بناءً على هذا، يمكن اعتبار نقد **الجابري** للعقل العربي خطاباً منهجياً، ينتقد الأداة المنتجة للمعرفة بدلاً من نقد المنتجات المعرفية، وهو ما يعبّر عنه الباحث بـ : " **نقد السّلاح قبل استعمال سلاح النّقد**" . ولا يختلف **أركون** عن هذا المنحى في شيء عند مباشرته لنقد العقل الإسلامي، إذ يرمي إلى" أنّ الكثير كتب عن منتجاته، ولكن لا يوجد حتّى الآن أيّ تحليل تفكيكي، أو نقد إبستيمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته واللامفكر فيه، الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصّة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه"[4].

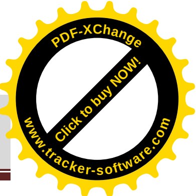
---

[1] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص15.

[3] الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص5.

[4] الفجاري مختار، الفكر العربي الاسلامي، ص245.

إلى هذا الحدّ، يتبوّأ كلا المشروعين مكانة مرموقة لا يمكن القدح فيها بوجه من الوجوه نظرا لتماشيها مع روح الثّقافة الإسلامية العربية في عمومها، لكن ما ينبغي مساءلته هو خصوصيّة الممارسة النّقدية، و منطلقاتها، و الآليات التي توسّلت بها؛ قبل الحكم على دعوى معرفة سبب إخفاق المشاريع النّهضويّة لدى الباحثين العرب. و بعبارة أكثر اختصارا : ما هو المنهج الذي تبنّاه كلا الباحثين في مشروع نقد العقل العربي الإسلامي ؟.

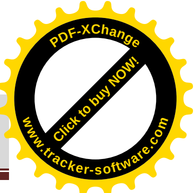
من الصّعوبة بمكان تقديم إجابة مختصرة عن هذا السؤال، لكن ما يمكن أن ننطلق منه في هذا المقام، هو محاولة التّركيز على المنهج الغالب عند كلّ منهما مع الاهتمام أكثر بمشروع **الجابري**، والاكتفاء بملامح عن مشروع **أركون**؛ إذ يمكن قياس الثّاني منهما على الأوّل في جوانب كثيرة، وفي هذا غناء عن عناء الإطناب والاستطراد، والحديث كما يقال قياس. فإذا كان الباحثان يُقرّان أنّ الموضوع هو الذي يفرض منهجه، وأنّ العبرة في إلمام الباحث أو القارئ بثقافة منهجية واسعة؛ فلا غرابة إذاً أن يتّفقا في الزخم المنهجي وتنوّع المرجعيات النّقدية.

فأمّا **الجابري** فقد غلب عليه المنهج **الإبستيمولوجي البنيوي**؛ إذ اشتهر بولعه الشّديد **بالإبستيمولوجيا** في المجال الفلسفي. وبالرّغم من أنّه اشتهر بدراسة الحضارة العربية من خلال مشروعه "**نقد العقل العربي**"، فإنّ كتبه الفلسفية المغمورة هي الأهمّ –كما يرى **مختار الفجاري**– وخاصةً تلك التي جعلها مدخلاً إلى فلسفة العلوم، ودرس فيها نصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة *. والمطّلع على هذه الكتب، يُدرك تماما أنّ الجابري طبّق في خطابه عن العقل العربي ما أورده فيها نظرياً؛ ذلك أنّ مفهوم **القطيعة الإبستيمولوجية** عند **باشلار** ونظرية **التعميمات العلمية** عند **أوغست كونت**، وغيرها من المقولات الإبستيمولوجية، وأفكار الفلسفة الوضعية قد وجدت طريقها إلى التّطبيق في **خطاب نقد العقل العربي**، ليصبح **تاريخ هذا العقل تاريخ قطائع إبستيمولوجية متتالية**[1]. يعوّل الجابري في قراءته على مفهوم **الإبستيمات Epistémes** الذي استخدمه الفيلسوف الفرنسي **ميشيل فوكو** في إطار دراسته لأنظمة الخطاب المعرفي، ثُمّ يقوم بمقاربة إبستيمولوجية يعيد من خلالها تفحّص الأنظمة المعرفية **(الإبستيمية Epistémé)** الأساسية التي تقوم عليها بنية العقل، وما تنطوي عليه هذه البنية من الأنساق والمفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمنح لمعرفة هذا العقل، في مرحلة تاريخية ما، بنيتها اللّاشعورية. ولمّا كانت هذه

---

* يمكن مراجعة الجزء الأول: تطور الفكر الرياضي و العقلانية المعاصرة، الجزء الثاني: المنهاج التجريدي وتطور الفكر العلمي، و كذلك كتابه: مدخل إلى فلسفة العلوم.

[1] ينظر :الفجاري مختار، الفكر العربي الاسلامي، ص246.

المقاربة ذات منحى بنيوي، فإنّها تجاوزت الإطار الخارجي، كالظّروف الاجتماعية، أو السياسية، أو التاريخية، بل من منطلق زمن هذه البنية الثّقافي، الذي لا يخرج عن إطار المعايير المرتبطة بإشكاليات هذا العقل، وأدوات إنتاجه للمعرفة[1]. وإذا كانت مجهودات **الجابري**، قد اتّجهت إلى نقد العقل أي الأداة المنتجة للأفكار –ومن ثَمَّ الوقوف على العمليات الذّهنية والمنهجية التي يقوم بها العقل العربي أثناء اشتغاله في الصّناعة الفكرية– فإنّ هذا المنهج لم يستطيع الصّمود أمام النّقد الصّارم، فانكشفت تناقضاته وانزلاقاته الإيديولوجية، بل والتّوظيف غير العلمي للمفاهيم من غير نقد واختبار، ويكفي للتّدليل على صحّة هذه الدّعوى في الحكم على مشروع **الجابري** بالتّهافت، الرجوع إلى ما أورده صاحب "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"* لهدم نموذج **الجابري**، وهي الانتقادات الأساسية التي يمكن أن توجّه لمشروع **الجابري**، وما دار في فلكه من المشاريع التي ركبت الإيديولوجيات، ودعت إلى الانقطاع عن التّراث.

كانت هذه إذاً طبيعة الخطاب الفكراني في علاقته بالمنهج وقراءة التّراث عموماً، إذ قصارى جهده، تنطق به محاولته " تلقيح العقل العربي بمستجدات العتاد المنهجي والمفاهيمي الغربيين، وهي معرفة أُنتجت خارج الأفق الفكري والمعرفة الإسلاميين، فغاب عن هذا الخطاب النقد الأصيل، والتّقويم السّديد بله الإبداع والإنتاج؛ إذ **بقي سجين الإبستيمولوجيا الباشلارية** التي تحوّلت بدورها إلى عائق إبستيمولوجي أمام الإبداع العربي الإسلامي، فلم يزد هذا الخطاب سوى تكريس الفقر الإبستيمولوجي داخل المجال التّداولي التّراثي"[2]. وانعكس هذا الخطاب سلبيا على علم أصول الفقه، فلم ير فيه أصحاب التّوجّه الفكراني سوى عائق أمام التّفكير المنهجي والتقدّم المعرفي، يتجلّى ذلك مع **الجابري** حين ادّعى أنّ **الشّاطبي** قد "دشّن بمشروعه قطيعة إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة **الشّافعي** وكلّ الأصوليين الذين جاؤوا بعده، وكان **الشّاطبي** واعيا تمام الوعي بذلك"[3]. يتشبّث **الجابري** بهذا الرأي ، ويكرّره في كتاباته بصيغ متقاربة " كادّعائه أنّ التّفكير الذي أنضجه **ابن رشد** في مجال الفلسفة والكلام، سيتبنّاه **الشّاطبي** في محاولة تأصيل أصول الفقه.

---

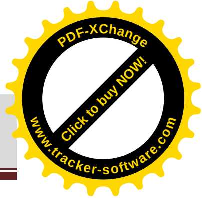
[1] ينظر :الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص37.

* أهمّها :

1- إبطال تقويمه التفاضلي للتّراث وبيان وقوعه في فخّ التّجزيئية.
2- مطبّات الآليات التي توسّل بها في قراءته للتّراث.
3- القصور في فقه الآليات.

[2] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الاسلامي، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص115.



فالجابري يريد ربط مشروع **الشّاطبي بابن رشد،** هذا الأخير هو رمز البرهان وشارح **أرسطو** الذي تبنى **الجابري** منطقه وأسماه منهجا، واتّخذ فلسفته رؤية. ومن هذه الخلفية الفلسفية الأرسطية، ذات الطابع البرهاني قرأ **الجابريُّ الشّاطبيَّ**، وربطه **بابن رشد.** وسيصبح **الشّاطبي** وفق نظرة **الجابري** الأرسطية برهانيا أي مؤسّسا للشّريعة على البرهان، أي منطق وفلسفة أرسطو، أو ما أسماه **الجابري** المنهج والرؤية"[1]. وإذا كان **الجابري** يشيد **بالشّاطبي** في مواضع محدّدة، فإنّ هذا لم يكن ليجعل من **الجابري** في قراءته يقدّم معرفة، "بقدر ما كان في النّهاية يستكمل بناءً إيديولوجيا ضخما، ابتدأ في **تكوين العقل،** وانتهى في **بنيته**"[2]، طُمست معه في نهاية المطاف كلّ ملامح المعرفة الإسلامية الأصيلة التي يُعدّ أصول الفقه أحسن ممثّل لها على الإطلاق.

وإذا كان **الجابري** قد بنى منظومته الفكرية على أساس من الزيف الإيديولوجي معتمدا طرق الاستغفال والتلبيس[3]، فإنّ **محمد أركون** كان أكثر جرأة في تصريحه بذلك كلّه دون مواربة، متنكّرا للمعرفة الإسلامية وقداسة القرآن الكريم، مصادرا على علم أصول الفقه برمّته، متوسّلا بإرهاب ذاك الخطاب الفكراني؛ فالقرآن عند **أركون** "ذو بنية أسطورية متعالية"!..وهو نصّ خال من الحقيقة!..وقابل جميعه للتأويل الذي يحوّله إلى رموز، ومجازات...[4]

إنّ جوهر المشروع الفكري **لمحمد أركون** هو: **أنسنة الدّين الإسلامي** أي تحويل الدّين إلى فكر إنساني، وتفريغ الإسلام من الغيب –أي من العقائد الدينية – وهو مشروع فكري يطبق على الإسلام ما صنعه التّنوير الغربي–الوضعي العلماني– مع النّصرانية واليهودية عندما تأوّلوا ما فيها من دين، وحوّلوها إلى رموز وقوالب لفكر إنساني...وفي ذلك **إقامة قطيعة معرفية مع الدّين كدين.** ولقد بدأ **أركون** مشروعه الإسلامي هذا برسالته للدكتوراه، فحاول علمنة الثّقافة الإسلامية في عصر ازدهارها –القرن الرّابع الهجري– ...ثمّ توالت كتاباته على هذا الطّريق[5]. ولقد أجاد **علي حرب** –في معرض المدح له والثّناء عليه وعلى حداثته وهو من المتحمّسين له–عندما لخّص مقاصد مشروعه الفكريّ فقال:"إنّه يريد تحقيق السّيادة المطلقة والمتفرّدة للعقل، لتحرير الإنسان من إمبريالية الذّات

---

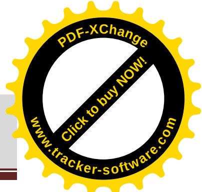
[1] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الاسلامي، ص116.

[2] المرجع نفسه، ص116.

[3] ينظر:المرجع نفسه، ص116.

[4] ينظر:عمارة محمد، الاجتهاد الكلامي، ضمن الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد(مجموعة حوارات إعداد عبد الجبار الرفاعي)، ص138.

[5] ينظر:عمارة محمد، الاجتهاد الكلامي، ص138،

الإلهية "[1] فلا غرو إذًا أن " يكرّر آراء المستشرقين، بأسلوب استفزازي ، مدّعيا أنّ علم أصول الفقه قد عرف نهايته، وشهد عقمه منذ لحظته التّأسيسية مع الإمام **الشّافعي**"[2]. ومن ثمّ لا يمكن لهذا الحقل المعرفي الإسلامي أن ينهض بالحضارة، لفقره المنهجي، و تخلّفه عن النّماذج ذات الصبغة الشّمولية العالمية.

ثانيا : خطاب الحداثة المقلّدة:

في مقابل الدّراسات ذات الخطاب الفكراني التي أفصحت بوضوح عن آلياتها ومفاهيمها المستقاة من الحقل الغربي، برز إلى السّاحة الثّقافية خطاب جديد، يطرح سؤال المنهج في الفكر الإسلامي، وهو خطاب يختلف عن الخطاب الفكراني،" كونه أثبت قدرة كبيرة على الإنصات إلى التّراث، ومحاولة طرح مجموعة قضايا وإشكالات من داخل بنيته، والتّركيز على قطاعات حيويّة فيه، **كعلوم القرآن وأصول الفقه**، كانت محتكرة إلى وقت قريب على علماء الشّريعة، أو خرّيجي المعاهد والمدارس الشرعية...."[3]، و بناء على هذا ،فإنّ خطاب الحداثة المقلدة قد تبوّأ مكانة مرموقة، و حظي بعناية ملحوظة بين الدارسين و النقاد.

لقد أنجزت بحوث كثيرة حاولت الإصغاء إلى التّراث العربي بصورة عميقة، بل ومغرية في أحايين كثيرة، ولعلّ مردّ ذلك، هو **تشبّع أصحابها وإلمامهم بمصادر ثقافيتين مغايرتين: ثقافة التراث العربي، وثقافة الوافد** الغربي، ثمّ طرحهم الإشكاليات انطلاقا من **الهموم الراهنة** بحثاً عن صياغة **موقف حضاري** فاعل. ولعلّنا لن نجانب الصّواب إذا ما قلنا إنّ **نصر حامد أبا زيد** يعدّ أحد الأقطاب الممثّلة لهذا التوجّه بامتياز، فقد طرح مجموعة من التّساؤلات الجادّة، التي تعدّ بحقّ من صميم المقدّمات التي تضع النّقد في سكّته نحو، **إيجاد حلّ لمعادلة الأصالة والمعاصرة**، وفكّ مغاليقها: "كيف نربط بين المنجزات الغربية والتّراث العربي؟ وما قيمة هذا الرّبط وجدواه؟ أهو وَهْمُ التّأصيل الذي يتنازعنا؛ فكلّما أتتنا صيحة من الغرب هرعنا إلى تراثنا نلوذ به ونحتمي، كأنّ المعرفة لا تستقرّ في وعينا إلاّ إذا كان لها سند من تراثنا حقيقيّ أو وهمي؟"[4]. هذه الأسئلة وغيرها لا يجد **نصر حامد أبو زيد** مفرًّا من مواجهتها، وهو يُعيد من حين إلى حين النّظر في التّراث العربي، ويعود إلى تأمّله وتقويمه وتفسيره. "وهذه العودة ليست نزقاً طائشاً نابعاً من عدم النّضج

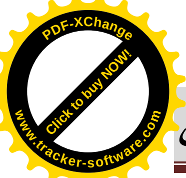
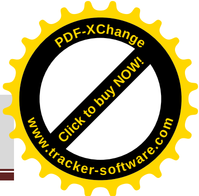
---

[1] عمارة محمد، الاجتهاد الكلامي، ص138.

[2] المرجع نفسه، ص139،138.

[3] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الاسلامي، ص17.

[4] حامد أبو زيد نصر، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص51.

وعدم الاستقلال، ولكنّها عودة نابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت؛ فليس التّراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التّاريخ و حسب، ولكنّه –وهذا هو الأهمّ– دعامة من دعامات وجودنا، وأثرٌ فاعل في مكوّنات وعينا الرّاهن، وأثرٌ قد لا يبدو في الوهلة الأولى بيّناً وواضحاً، ولكنّه يعمل فينا في خفاء، ويؤثّر في تصوّراتنا شئنا ذلك أم أبينا"[1]. من هذا الموقع العميق من الوعي النّقدي، يحدّد **نصر حامد أبو زيد** معالم منهجيّته في قراءة التّراث، إذ " يتعيّن أن نتحرّك دائماً حركة جدليّة تأويلية من وعينا المعاصر، وبين أصول هذا الوعي في تراثنا؛ هذه الحركة يتحتّم عليها ألّا تُغفل المسافة الزّمنية التي تفصلنا عن التّراث وعليها في نفس الوقت، ألّا تقع في أسر هذا التّراث رفضاً أو قبولا غير مشروط"[2].ووفق هذه المنهجية تتحدّد وظيفة التّراث وكيفية الإفادة منه، فهو في نهاية المطاف مِلك لنا، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيداً على حريتنا وحركتنا، بل لنتمثّله، ونُعيد تفسيره وفهمه وتقويمه من منطلقات همومنا الرّاهنة.

من هذا المنطلق الذي يركز أساساً على **الواقع**، دعا **نصر حامد أبو زيد** إلى "**ضرورة التخلّص من سلطة النّصوص**، أو أي سلطة تعوق مسيرة الإنسان"[3]. وحول هذا القطب دارت رحى كتابات **أبي زيد**، مبشّرةً بالخلاص العلماني للعقل المسلم المكبّل بالنّصوص بعد أن صِيغت ذاكرته، في عصر التّدوين، طبقاً لآليات الاسترجاع والتّرديد، عوض آليات الاستنتاج الحرّ من الطّبيعة والواقع الحيّ[4]. يبدو أنّ **نصرا** هنا يرى أنّ لحظة تدوين أصول الفقه قد تمّت بمعزل عن اعتبار الوقائع و ما استحدثته الحياة من أقضية جديدة ، وهذا خلاف ما توصّلنا إليه سابقا.

استناداً إلى هذه المقوّمات والدّعاوى ينتحل **نصر حامد أبو زيد** لمشروعه شعار "**التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين**". وهو ما فصّله في كتابه "**الخطاب الديني**" من خلال الوقوف على آليات الخطاب الدّيني و منطلقاته الفكريّة، واعتباره **نتاجا طبيعياً لمجمل الظّروف التّاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره**[5]. و هذه هي المقدّمة الجوهرية التي تتّكئ عليها جلّ تحليلات **نصر** لذا تحتاج إلى فرز أعمق. فإذا كان الواجب علينا عدم إغفال الإطار النّظري المنهجي الموجّه لدراسات **نصر**، فإنّه لا بدّ من تبيان الأساس **النّظري ومرجعياته الفلسفية**، وآثارها التّطبيقية على

---

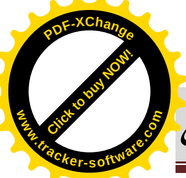
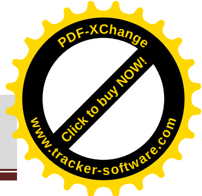
[1] حامد أبو زيد نصر، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص51.

[2] المرجع نفسه، ص51.

[3] حامد أبو زيد نصر، الإمام الشافعي وتأسيس الإيدبولوجيا الوسطية، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص110.

[4] ينظر :المرجع نفسه، ص6.

[5] ينظر : المرجع نفسه، ص200.

الخطاب الدّيني خاصةً، من أجل الوقوف على الغرض الحقيقي من خطاب **نصر**، سواء في ذلك ما قصده صراحة وما لم يصرّح به، فإنّ الوعي المنهجي يفرض علينا تقدير موضع القدم قبل الخطو. ويمكن تلخيص ذلك في النّقاط الآتية:

1/ المنطلقات المنهجية في قراءة النّص القرآني عند نصر حامد أبي زيد:

في حديثه عن الخطاب الديني والمنهج العلمي، ينطلق **أبو زيد** من بعض المسلّمات التي تمثّل في نظره حقائق منهجية في سبيل تحقيق أغراض دراسته أهمّها:

أ- تاريخية النّص:

فقد صرّح **أبو زيد**، في غير ما موضع، بأنّ "النّص القرآني ليس سوى منتج ثقافي"[1]، أي أنّه تشكّل في الواقع والثّقافة، هذه حقيقة النّص القرآني وجوهره، وهي حقيقة بديهية متّفق عليها لا تحتاج إلى إثبات في نظره، ومن ثمَّ يكون "الإيمانُ بوجودٍ ميتافيزيقيٍّ سابقٍ للنّص طامساً لهذه الحقيقة البديهية، ومعكّراً -وفقاً لذلك- لإمكانية الفهم العلمي لظاهرة النّص"[2]. وقد تمخّض عن هذا تلك المقدمة الجوهرية المذكورة آنفا، واتخاذها إجراء منهجيّا و مدخلاً علمياً لدراسة النّص القرآني. فالواقع في نظر **نصر** هو "الحقيقة العينيّة المباشرة، التي يكون البدء بها، وهو يشمل الأبنية الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية، والثّقافية، ويشمل المتلقّي الأوّل للنّص ومبلّغه، والمخاطَبين به"[3]. و في هذا تنكّر صريح للبعد الغيبي الذي هو من أخصّ سمات النّص القرآني، كما دأب عليه الأصوليون في تعريفهم لأوّل مصدر تشريعي (القرآن) ، و اعتباره كلام الله الموحى به.

ب- القرآن نصٌّ لغويٌّ و حسب:

هذا ثاني المقدّمات التي دفعت **نصراً** إلى التوسّل باللّغة، واتخاذها مدخلا منهجيا لدراسة علاقة النّص بالواقع، فكان " منهج التّحليل اللّغوي في فهم النّص الاختيار الأمثل في هذه الحال، فهو المنهج الوحيد الممكن الملائم لموضوع الدّرس ومادته، بل هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرّسالة، ولفهم الإسلام"[4]. **فنصر حامد أبو زيد** ينطلق في دراسته من اعتبار النّصوص الدينية

---

[1] حامد أبو زيد نصر، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص24.

[3] المرجع نفسه، ص26.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص25،26.

نصوصاً لغوية، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة، تمّ إنتاجها وفقاً لقوانين تلك الثّقافة التي تعدُّ اللُّغة نظامها الدّلالي المركزي.

يتضح من هذا أنّ **نصرا** يضم صوته إلى دعاة تطبيق منهج الدّراسات اللّغوية الأدبية على النّص الديني، رغم شيوع أنّ هذا المنهج يتّسع للعديد من التّفسيرات المتباينة بتباين اتّجاهات أصحابها، ومذاهبهم المعبّرة عن مواقفهم الاجتماعية والفكرية، و هنا نقف موقف المتسائل : أين الجهود التأصيلية لعلمائنا الأسلاف؟

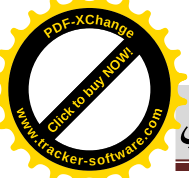
2/ الأسس الفلسفية لمنطلقات نصر المنهجية:

سبق وأن أشرنا توًّا إلى توسّل **نصر حامد أبي زيد** في دراساته بمناهج التّحليل اللُّغوي ولعلّه من نفائس ما يجب الالتفات إليه وعدم إغفاله، هو أنّ "مدارس التّحليل اللُّغوي والأدبي **تستمدّ مناهجها من المناهج السائدة في العلوم الإنسانية وفلسفاتها**، وإن زعمت انطلاقها من الموادّ المدروسة، لذلك فإنّ العناصر المنهجية التي يتوسّل بها **نصرٌ**، ترتبط بأساس نظريّ وفلسفيّ"[1].وإذا كان **نصر** قد تمكّن من مراوغة القرّاء في عرض مسائله المنهجية عاريةً من أسسها النّظرية، بأسلوب أخّاذ، فإنّ **فريدة زمرد** قد استطاعت هي الأخرى أن تنفذ إلى الخلفية النّظرية والفلسفية التي توجِّه قراءة **نصر** للتراث عامّةً، والخطاب الديني خاصةً، وذلك بالاهتداء بإشارات باهتة منثورة في كتبه، يمكن اختزالها في نظريتين:

الأولى: المادية الجدلية:

وهي فلسفة ترتكز على التّحليل الاجتماعي الاقتصادي للوقائع والأفكار، وهذا ما يفسّر تلك الحقيقة المنهجية البديهية التي ذكرها **نصر حامد أبو زيد**، وهي كون النّص نتاج الواقع والثّقافة. فقد ألحّ على صلاحية **عنصر الجدل** الذي قدّمته الواقعية الاشتراكية، لتفسير علاقة المفسّر بالنّص، على أن يتمّ تأسيس هذا الجدل على أساس مادّي، ويتمثل هذا الأساس المادّي للأفكار في **التّحليل الماركسي** الذي يعتمد مفهوم الطّبقة، فيقسّم الثّقافة إلى ثقافتين؛ تعبر كلّ واحدة عن وضع طبقي. فالثّقافة السّائدة تعبّر عن الطّبقات المستغِلّة، وتستند إلى الماضوية وثقافة الطّليعة تعبّر عن الطّبقات المستغَلّة ورغبتها في التّحرّر و الانعتاق. وهذا هو **المنهج المادّي التّاريخي الجدلي**، الذي شكّل أحد المناهج المعتمدة في قراءة التّراث الإسلامي، منذ العقد السابع من القرن الماضي، بعد أن دشّنه من المستشرقين **ماكسيم رودنسون**، ونسج على منواله **أحمد عباس**

[1] زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص17.




صالح، وطيّب تيزيني، وحسين مروة وغيرهم[1]، وهو ما يصرّح به **نصر** رسمياً في تفسيره للفكر الاعتزالي[2*]، بل يمتدّ هذا التّحليل المادّي التّاريخي الجدلي إلى تفسير الأحداث التّاريخية، وكثير من الوقائع من التّاريخ الإسلامي.

الثانية: النّظريات التأويلية:

النّظريات التأويلية، أو البحوث **الهيرمينوطيقية**، نشأت في الغرب في القرن الثّامن عشر الميلادي. والواقع أنّها طرحت في الوسط العلمي، لوجود فراغ منطقيّ وعقليّ في باب التّفكير والتأويل. وبشكل عام، فإنّها قد جعلت مسألة **فهم النّص** مشغلة علمية للمفسّرين[3] لتحوّل مفهوم التأويل، من مفهوم يتّصل بالنّصوص الدّينية إلى علم تفسير كلّ النّصوص. ولكن هذا العلم ما لبث أن ظهرت فيه تيارات مختلفة، تنظر إلى النّص المؤوّل بآراء متباينة، منها ما يربط عملية التأويل بالشروط اللّغوية والتداولية المؤثرة فيه، ومنها ما يربطها بطبيعة التّلقي، ومنها ما يجعل التأويل متحرّراً من أيّة شروط، وأنّ النّص يحتمل كلّ التأويلات حتى المتناقضة منها[4].

ينتخب **نصر حامد أبو زيد** من بين تلك الاتجاهات التّأويلية، موقف **غادامير GADAMER** الذي يتميّز عن غيره من المواقف التأويلية **بربط الهيرمينوطيقا بالجدل**، لكنّه في الوقت نفسه يطوّع هذه النّظرية و يجعلها تستجيب للمنظور الجدلي المادّي. ففي هذه الحالة تصير هذه النّظرية " نقطة بدء أصيلة للنّظر إلى علاقة المفسّر بالنّص، لا في النّصوص الأدبية، ونظرية الأدب و حسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني، حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر، من خلال ظروفه، للنّص القرآني"[5].لعلّنا لا نجانب الصواب إذا ما أرجعنا اختيار **نصر** لهومينوطيقا **غادامير** إلى ولعه الشّديد بمفهوم الجدل، إذ لا يكاد يغادر هذا المفهوم تحليلاته و تفسيراته مهما اختلفت الظواهر و تنوّعت.

إنّ الجمع بين الجدليّة المادّية التّاريخية والمنهجية التّأويلية كما يمثّلها **جادامير**، يتمثّل عند **نصر حامد أبي زيد** في أنّ المادّية الجدلية تساعد على تفسير **أصل النّص في الواقع**، لكن التأويلية تساعدنا على إدراك دلالات النّص الممكنة؛ ولدعم المنهجية الثّانية المتعلّقة بمعرفة

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص18.

[*] يراجع: حامد أبو زيد نصر، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص11.

[3] شبستري محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد قبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص10.

[4] مفتاح محمد، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، ص101،91.

[5] زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص19،18.

الدّلالات، دعا **نصر** إلى الاعتماد على أصل نظري آخر هو **السيميوطيقا** (نظرية الرموز والعلامات)[1]. يمثّل هذا الانفتاح على السيميوطيقا أحد أوجه تعديل نظرية **غادامير** التأويلية، ويبدو أنّها قد وفّرت **لنصر حامد أبي زيد** الإجراءات الكافية لتوسيع نطاق المناورة داخل التّراث عامّة وعلوم القرآن و التّفسير و الأصول خاصّة.

كانت إذاً **هيرمينوطيقا جادامير،** بعد تطعيمها بالجدليّة المادّية، وإمدادها بمبادئ **السيميوطيقا** باعتبار النّص رموزا وعلامات، الخلفية الفلسفية التي تحكّمت في الآليات المنهجية التي توسّل بها **نصر حامد أبو زيد** في قراءة النّص القرآني وما أنتج حوله من علوم في التّراث الإسلامي.

بعد عرضنا المختصر للمرجعيات الفلسفيّة والأدوات المنهجية التي يتّكئ عليها **نصر** في دراساته، نأتي إلى إظهار بعض نتائجها المباشرة، و ما تمخّض عن القراءة **الزيدية** ممّا له علاقة ببحثنا. نختار من ذلك النّقاط الآتية:

1/ قراءة نقديّة لأصول الفقه (الإمام الشّافعي في الميزان الزيدي):

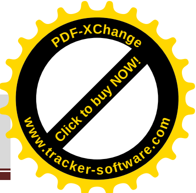
في ظلّ المرجعيات الفلسفية والمنهجية السّالفة الذّكر، يحاول **نصر حامد أبو زيد** استنطاق مفاهيم الشّافعي في تنظيراته، وربط ذلك بالصّراع الفكري بين أهل الرأي وأهل الحديث وبين الفقهاء و السلطة، وسيشكّك **أبو زيد** في نزاهة الشّافعي في وضعه و ترتيبه لأصول التّشريع من كتاب وسنّة، وإجماع، وقياس؛ ويحاول في دراسته قدر الإمكان تجاوز أخطاء **تيزيني، وحسين مروة،** وغيرهم من الماركسيّين الأرثوذكسيّين، منتقداً التّحليل الميكانيكي الانعكاسي[2]، لكن مع ذلك يبقى **الشّافعي** ضحية الغارّات الزيديّة، فلا يعتبره إلاّ "حامياً لدائرة المحافظة على المستقرّ الثّابت، يسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلّي عليه"[3]، وبناء على هذا ، فلا غرابة في اعتبار **نصر** النّصوص التي صاغها عصر التّدوين، أي عصر **الشّافعي** قيدا للعقل العربي الإسلامي. لكن ألم يكن تدوين الشافعي مسبوقا بإرهاصات تنفي احتكار الشافعي لمجموع المفاهيم التي نظّر لها؟ بل لم يكن تدوين الشافعي منقطعا عن مناهج الاستنباط السائدة في عصر النبوّة و الصحابة والتابعين قبله، ثمّ إنّ المحافظة على المستقرّ والثابت إذا كانت تستوجبه مصلحة المسلمين في دينهم ودنياهم، لابدّ من اتّخاذه مقصدا لحماية وحدة الأمّة، وأمنها واستقرارها؛ لكن يبدو أنّ ولع **نصر**

---

[1] ينظر: زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص19.

[2] ينظر: حامد أبو زيد نصر، الإمام الشافعي و تأسيس الايديولوجيا الوسطية، ص6.

[3] المرجع نفسه، ص110.

بتثوير النصّ التراثي قد دفعه إلى محاكمة **الشّافعي** استنادا إلى آلية التسييس دون الالتفات إلى الأسباب العلمية التي ذكرناها آنفا.

وقد يزول العجب –في نظرنا– من هذا الحكم الثّقيل و المجحف في حقّ الإمام **الشّافعي** إذا ما عرفنا السبب، وهو أنّ موقف **نصر** من **الشّافعي** لا يعود إلى نتائج علمية توصّل إليها من خلال قراءاته ودراساته، وإنّما هو اجترار لما قاله بعض المستشرقين، فيكرّر مثلاً مقولة "**لامنس**" الذي قال إنّ الإمام **الشافعي** كان يشتغل عند الدّولة الأموية. والخطأ الذي وقع فيه **نصر حامد أبو زيد**، كما يقول **محمد عمارة**، هو أنّه "لا يقرأ، وإنّما يأخذ من المستشرقين المقولات التي عفا عليها الدهر"[1]، لهذا كثرت المزالق التي تعثّر فيها، دون أن يجد القارئ مسوّغا علميا يلتمس له فيه العذر.

2- **الوحي ظاهرة ثقافية: (موت الإله وحياة اللاهوت الأرضي)**

يعترض **نصر حامد أبو زيد** على جميع التّفسيرات الواردة في التّراث الإسلامي، والتي ترى "أنّ الوحي نزل باللغة العربية من الله تعالى رأساً إلى المَلَك، ثُمّ إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أو أنّه نزل إلهاماً وصاغه جبريل لغوياً، ثُمّ ألقاه في قلب الرّسول، أو أنّه نزل بمعان قديمة صاغها الرّسول نفسه باللّغة العربية. وينتهي إلى أنّ الوحي من جنس المنام، مستثمراً في ذلك الأحاديث والآيات الدّالة على أنّ الرؤيا إحدى طرائق الوحي، مستنتجاً أنّ هناك تماثلاً بين الأمرين، ومقرّراً في النّهاية: أنّه في ظلّ هذا التّصوّر، لا تكون النبوّة "ظاهرة فوقية مفارقة"[2] ومن ثَمّ يُصبح كلٌّ من **الوحي والنبوّة ظاهرة إنسانية غير مفارقة للواقع**، فلا يبقى للوحي وجود خطّي سابق في اللوح المحفوظ[3]، لكن **هو ظاهرة ثقافية** موجودة من قبل في الثّقافة العربية قبل الإسلام، أساسها **إمكانية الاتّصال بالجنّ، فيستوي وفقاً لذلك النّبيّ والكاهن!!!**[4]. أسفرت هذه النتيجة عن عزل النّص القرآني عن مصدره الإلهي، وتجريده من خصائصه المتعالية، ويبدو أنّ **نصرا** قد ضحّى بمصدر النّص (قائله)، حفاظاً على العلاقة الجدليّة بين النّص والواقع، فكانت هذه المأساة إحدى صور المناداة بموت الإله، ومنح سلطته للاهوت الأرضي، ولا غرابة في هذه النّتيجة التي احتضنتها الماركسية، ورعتها حقّ الرّعاية في كنف **نصر حامد أبي زيد**. فالماركسية كما يرى المفكّر

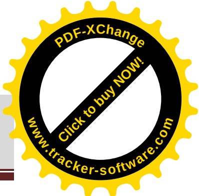
---

[1] عمارة محمد، الاجتهاد الكلامي، ص167.

[2] زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص48،49.

[3] المرجع نفسه، ص22.

[4] المرجع نفسه، ص48.



السّوداني **محمد أبو القاسم حاج حمد** ليست كما يفهمها البعض في الشّرق صراعاً بين العقل العلمي في مواجهة العقل الطّبّيعي، وقوّة نافية لموروثات العقل، بل صارت **تأطيراً جديداً للعقل العلميّ نفسه** ضمن كفاح متّصل في كلّ ميادين العلوم، **لتأكيد لاهوت الأرض، ونفي لاهوت السّماء**[1]. فالتمسّك بتلابيب الماركسية، كان سببا في نسف البعد الغيبي في محدّدات **نصر** المنهجية، و ما ولعه بمفهوم الجدل، الذي لا يكاد يغادر تحليلاته، إلّا أحد تمظرات التّأطير العلمي الجديد، حيث يستبدل البعد الغيبي بعناصر مادّية، ليعيد صياغة مفهوم الوحي – منتهكا ما أجمع عليه علماء الأصول و التّفسير الذين اعتبروا القرآن كلام الله– و إرجاعه إلى واقع الظّروف التّاريخية و الثّقافية.

1– هدم المنطق الذي تقوم عليه علوم القرآن:

ينتقد **نصر حامد أبو زيد** منهج القدماء في طريقة ترتيب الموضوعات ودراستها، ذلك أنّ "ترتيب موضوعات علوم القرآن عند القدماء يتّخذ مسار "**جدل هابط**" من الله –عزّ وجل– (مصدر النّص) إلى الواقع (أسباب النزول، المكّي والمدني، الناسخ والمنسوخ) ممّا يجعله منهجاً يعتمد على التّأمل، ويتسم بالخطابة والتّشويش الإيديولوجي(كما يرى أبو زيد)؛ بينما المطلوب في نظره، أن يرتكز المنهج على الواقع ترتيباً أو تحليلاً"[2]. وبناءً على هذا، جاءت تطبيقاته على كثير من مباحث علوم القرآن وأصوله متماشية مع **الدّعوة إلى قلب العلوم التّراثية**، والتي "حمل لواءها **حسن حنفي** منذ ثلاثة عقود من الزمن، مركّزاً على مراعاة الواقع في ذلك التّرتيب، مناقشاً مسائل النّاسخ والمنسوخ، وأسباب النّزول ونحوها من زاوية "**المدخل الأصولي**"، وهو يسير في ذلك على منهج إخضاع التّراث الإسلامي لمقتضيات النّظريات المنهجية الغربية التي استعارها"[3]، فيكون بهذا قد انحرف بخطابه نحو الخطاب الإيديولوجي سالف الذّكر، وإن زعم أنّه على وعي بمزالقه.

إنّ غرضنا من التّعرض لخطاب **نصر حامد أبي زيد** ليس الردّ عليه، وإنّما الهدف من ذلك، توسيع نطاق الرؤية أثناء معالجة سؤال المنهج في الفكر الحديث، بالإصغاء إلى كلّ الأطراف المشاركة فيه. ومن جهة أخرى– كما يشير **طه عبد الرحمان**– فإنّ "الخطأ التّراثي لا

---

[1] ينظر: أبو القاسم حاج حمد محمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص17.

[2] زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص16.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص12.




يقلّ فائدةً لنا من صوابه ما قمنا على طلب أسبابه"[1]، وقد تبيّن لنا أنّ مشروع **نصر** لم يتجاوز استهداف خطاب الوحي نقداً وتحليلاً، لجعله مادّة لمعرفة نقديّة عقلانية، شأنه في ذلك شأن أيّ خطاب بشري وأيّ إنتاج معرفي، مستلهماً موقف **طه حسين** الذي اعتبره **أبو زيد** "الفدائي الأوّل في مقاومته للنّظرة التّقديسية إلى النّصوص الدّينية"[2]، وهو بذلك يحشر نفسه في زمرة العلمانيين المتطرّفين امتداداً "من **شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطوان** وأضرابهم، إلى **رودنسون وطيب تيزيني** ممّن **قادتهم مناهجهم في قراءة التّراث أو النّص إلى أزمة في الدّراسة والمدروس**"[3]. وفي آخر المطاف، يبدو لنا خطاب الحداثة المقلّدة في صورته الحقيقية، خطاباً إيديولوجياً مقنّعاً **بالجزمية الدّوغمائية***.

ثالثا :خطاب التّأصيل:

1-طه عبد الرحمان ومساءلة أوهام القراءات المعاصرَة:

يُعدّ **طه عبد الرحمان** واحداً من المتفرّدين السبّاقين إلى فحص مشاريع قراءة التّراث الإسلامي، وسدّ ثغراتها وتجاوزاتها المنهجية و المعرفية. يؤسّس **طه عبد الرحمان** منظومة معرفية وشبكة مفاهيمية، أسهم من خلالها في **إنتاج خطاب منهجي أصيل**، حرّ وناقد، مزوّد بأحدث أدوات **العتاد المنهجي المأصول والمنقول**، في إطار رؤية معرفية متكاملة ومتماسكة.

أمام الوضعية الفكرية المزرية التي آل إليها تقويم التّراث، جرّاء انقلاب القيم الذي أحدثه الصّدام بالحضارة الغربية، و ما ترتّب عليه من جهل بفقه التّراث والتّطاول عليه تزييفًا و تمويهًا توالت كتابات **طه عبد الرحمان** تترا، كلّها تحمل همًّا واحدًا، هو" الكشف عن خفيَّ الأوهام ودقيق التّلبيسات التي انبنى عليها التّقويم السّيّء للتّراث العربي الإسلامي"[4].ولعلّ أخطر ما قدّمه **طه عبد الرحمان** حول مسألة المنهج و قراءة التّراث، هو كتابه "**تجديد المنهج في تقويم التّراث**"، حيث يقدّم لنا تصوّراً متكاملاً لقراءة التّراث، وفق منهجية أصيلة، القصد منها "إنشاء نظرية مستقلّة في

---

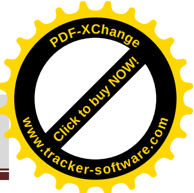
[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،2011، ص22.

[2] حرب علي، نقد النّص، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 2005، ص201.

[3] زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، ص28.

* نريد بالجزمية الدوغمائية معناها المنهجي، أي نقصد بها منهجاً معيّناً وليس عقيدة محدّدة، و الجزميةُ -بما هي منهجٌ- تسييجٌ للعقل والأنظار، وهي عين الخداع للذّات، و للجزمية أشكالٌ متعدّدة، إلاّ أنّ **أعقد أشكالها، ما يكون لدى المتقنّعين بمناهضة الجزمية**. يراجع: قراملكي أحد قرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف و حسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002، ص272.

[4] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص11.

تقويم التّراث"[1]. وسنركّز في هذا الموضع على تبيان المعالم الأساسية لهذه النّظرية بما يُثري هذا المبحث المخصّص لسؤال المنهج، ويمكن إجمالها في النّقاط الآتية:

أوّلا/هدم مشاريع القراءات السّابقة:

إنّ بناء نظرية جديدة في قراءة التّراث روحاً ومنهجاً، يقتضي الاعتراض على تلك المشاريع التي توالت خلال الفترة الأخيرة بتمحيصها، والتحقّق منها علمياً و منهجياً، وذلك بالنّظر في حقائقها و وسائلها. فقد لاحظ **طه عبد الرحمان** أنّ "أغلب المنهجيات والنّظريات المأخوذ بها في نقد التراث، يصعب قبول مسلّماتها، و إنّ بعضها، وإن قبلنا جدلاً مسلماته، فمن الصّعب قبول نتائجه و إنّ بعضها الآخر، وإن قبلنا نظرياً نتائجه، فمن الصّعب قبول أغلب تطبيقاته؛ ترجع هذه الصّعوبة إلى **وقوع هذه المنهجيات والنّظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التّراث**. فقد استعمل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين، مع أنّ واجبهم الأوّل، هو أن يطلبوا معرفتها على حقيقتها، كما ترجع هذه الصّعوبة إلى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية و الفكرانية التي توسّلوا بها في نقد التراث"[2]. يبدو أنّ **طه عبد الرحمان** قد وُفّق في اختيار النّموذج الأمثل لخطاب الفكرانية بكلّ تجنّياته على التّراث باختيار **نموذج الجابري** ليورد اعتراضاته، بالنّظر في الأدلّة التي استند إليها، عاملاً بآداب التّراث الراسخة في الاعتراض ومن ثمّ، لم يقابل الهدم بالهدم، بل صار إلى مقابلة الهدم بالبناء؛ فجعل اعتراضاته على الدّعوة إلى الانقطاع عن التّراث، طريقاً ممهّدًا لإنشاء نظرية مستقلّة، في تقويم التّراث[3]. إنّ مميّزات المشاريع التّقويمية للتّراث العربي الإسلامي التي قام **طه عبد الرحمان** بنسفها وهدمها وبيان تهلهل كيانها، يمكن تحديد أهمّ مواطن العطب فيها، في النّقاط الآتية:

1-**الجهل بحقيقة التّراث روحاً ومنهجاً:** والمتمثّل أساساً في "القصور في التّحقيق بمعاني التّراث، وقلّة اطّلاع هؤلاء على معارفه، وضعف استئناسهم بمقاصده"[4]، فالوقوف على المعاني الحقيقية لتقويم و قراءة التراث، لا يغني عنه تراكم معلومات، بل يحتاج إلى فقه في التراث.

2-**استجلاب المنهج وإقتباسه من خارج التّراث تقليداً وجموداً:** للقارئ حقّ التسّاؤل عن مدى تحكّم تلك المشاريع في المناهج، من حيث صياغتها واستعمالها أثناء الممارسة التّقويمية للتّراث،

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص12.
[2] المرجع نفسه، ص17،18.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص12.
[4] المرجع نفسه، ص10.



والواقع – كما يقول **طه عبد الرحمان**– " أنّ التمكّن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنّن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلّا من هو دونهم تمكّناً في العلم، ودونهم تفنّناَ في العمل، ولا أدلّ على ذلك من أنّهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج، والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها"[1]. فأصحاب تلك المشاريع توسّلوا –كما رأينا سابقاً مع خطابي الفكرانية و الحداثة المقلّدة – بأدوات البحث التي اصطنعها غيرهم واستلذّوا الاقتباس والتّقليد وتبنّي النّظريات والمفاهيم، بل ولم يتمّ هضم تلك المناهج ولا تمثّلها ولا امتلاك ناصية تقنياتها.

3–**الانقطاع عن التّراث وهدمه:** هي نتيجة توسّلهم بآليات عقلانية فكرانية غريبة عن التّراث الإسلامي، واهتمامهم بالمضامين، وبالنّظرة الانتقائية التّفاضلية التّجزيئية، وركوبهم الفكرانية المسيّسة في نقد التّراث بإخضاع النّصوص للقيم التّسييسية تحقيقاً للتّدافع من أجل بلوغ السّلطة كما بيّنا سابقاً*.

4–الفصل بين المعرفة والسّلوك: وهو **أخطر ما تكنّه هذه المشاريع**، حين **قطع أصحابها الصّلة بالشّرع وبالسّلوك وبالعمل**. "فإذا كان التّراث الإسلامي **ثمرة التّسديد بواسطة الشّرع** –فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه، وتحصيل أصحّ السّبل في تقويمه من قطع الصّلة بالشّرع، وترك العمل بما جاء به؟"[2]، و هذا الاعتبار العلمي الصارم يسبب لكثير من المشاريع حرجا علميا يحول دون الوفاء به، لعجز السّواد الأعظم منها عن تحقيقه.

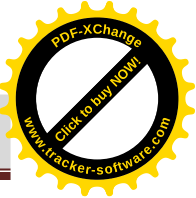
ثانيا/ بناء مشروع جديد لتقويم التّراث العربي الإسلامي:

إذا كان **طه عبد الرحمان** قد شدّ الإزار لهدم أباطيل المتطاولين على التّراث، فإنّه في المقابل، و تباعاً لذلك، عمد إلى الكشف عن أدواته في تقويم التّراث، **سالكاً في ذلك منحى غير مسبوق ولا مألوف**، وبناءً على هذا، لا يمكن أن يُلِمّ بقيمة هذا المشروع إلّا القارئ الصّبور المتجرّد من الأهواء، يقول **طه:** "ولمّا كنّا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التّراث فيما سرنا فيه من منحى متفرّد، فإنّنا نهيب بالقارئ إلى الصّبر على التّجرد من شائع الأحكام، وسابق الآراء في التّراث، وإلى الاصطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه. فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التّقويم، فإنّنا على يقين من أن يظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التّقويم، إن توسيعاً لمناهج النّظر، أو استثماراً لمسالك العمل، فضلاً عن سبرٍ لأعماق غير مطروقة في

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص11.

* يراجع خطاب الفكرانية في هذا البحث، ص41.

[2] المرجع نفسه، ص20.

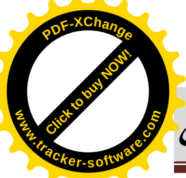
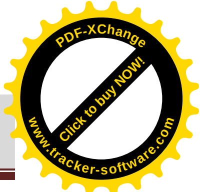
التّراث، و فتح آفاق غير مرتادة في التّقويم"[1].لا شكّ أنّ القارئ لمشروع **طه** الممثّل في كتابه "**تجديد المنهج في تقويم التراث**" لا يجد بدًّا من أن تستوقفه المنهجية البديعة، فلا يكاد فصل من فصول الكتاب "يخلو من ممارسة منهجية، إمّا وضعاً لمفاهيم، أو إنشاءً لتعاريف، أو صوغاً لدعاوى، وتقريرا لقواعد، وتحريراً لأدلّة أو إيراداً لاعتراضات، كأنّما الكتاب كلّه ممارسة حية للمنهاج التّراثي، لا مجرّد خطاب نظري في المنهاج التّراثي"[2].إنّ ما يهمّنا في مشروع تجديد المنهج في تقويم التّراث هو خطوطه العريضة التي ترسمها الأسس المعرفية الآتية:

1-**المعرفة المستقاة من الوحي والمرتكزة على العقيدة الإسلامية:** لهذا يؤكّد **طه عبد الرحمان** على ضرورة وصل **العقل بالغيب**[3]، **و**التوسّل بالعقيدة[4] في بناء المعرفة. وانطلاقاً من هذه المعرفة يصوغ **طه عبد الرحمان** نظريته التّداولية، التي تحدّد المجال التّداولي على أنّه "مقام التّواصل والتّفاعل بين أفراد المجتمع باعتبارهم **صانعين لتراث مخصوص**، وأنّ هذا المقام يقتضي أصولاً ثلاثة هي: **العقيدة واللغة والمعرفة**"[5]. تمثّل هذه الأصول الثلاثة مظاهر الإنتاجية في التّراث، وكلّ مظهر منها حامل لخاصية العمل، مع اتّصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره، إذ هو "عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات ، وعمل من أجل منفعة الآجل فضلاً عن منفعة العاجل"[6]، فالملاحظ هنا أنّ **طه** يعيد الاعتبار للبعد الغيبي، ويبيّن فعاليته في توجيه الواقع الحيّ و من ثمّ لا بد من توسيع مصادر المعرفة، وإدخال الوحي عنصرا موجّها و فاعلا في القراءة.

2-تداخل المعارف التّراثية: بعيدا عن التّصورّات المؤسّسة على انفصال المعارف و استقلاليتها، يلح **طه** على خاصية تداخل المعارف التراثية، وبناءً على هذا، "تشترك المعارف التّراثية اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، حتى أنّ أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصحّ إلاّ بإقامتها على النّتائج التي نتوصّل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التّبليغيّة والعملية"[7]. فلا بدّ من ملاحظة تداخل العلوم والمعارف في الممارسة التّراثية وتفاعلها قبل إصدار أيّ حكم من الأحكام بشأنها.

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص12،13.
[2] المرجع نفسه، ص13.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص10.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص246.
[5] المرجع نفسه، ص270.
[6] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص30.
[7] ينظر: المرجع نفسه، ص30.

3-الاعتناء بآليات النّص التّراثي: وقد بذل الباحث أقصى الجهد في استكشاف **الآليات** التي تتصنّع بها مضامين النّصوص التّراثية، وسمّاها **الآليات الإنتاجية**؛ باعتبارها **الوسائل و الكيفيات اللّغوية والمنطقية المنتجة للمضامين.** هذه الآليات ينبغي التوسّل بها في فهم المضامين؛ فقراءة **طه** إذًا، **تطالب النّص أن يدلّ على وسائله ومضامينه.** يقول **طه عبد الرحمان:** "وإذا تمّت العناية بهذه الأدوات التّراثية، استكشافاً واستعمالاً، فلا محالة أنّ الطّريق سوف تتمهّد لأن تتكوّن لدى دارسي التّراث -نقّاداً ومنظّرين- رؤية تقويميّة مغايرة للرّؤية التي اتّخذوها إلى حدّ الآن في أغلب الدّراسات المتداولة"[1]، وهذه مزيّة من مزايا المنهج الطهوي في قراءة التراث، إذ يفسح المجال أمام النصّ التراثي في ترسيم آلياته الأصيلة، دون تبعية أو تقليد.

4-النّظرة التّكاملية للتّراث:

وهي نتيجة التّمسّك بالنّظرة التّداولية والتّأكيد على البُعد التّداخلي لمعارف التّراث الذي يفرض على الباحث، النّظر في **الآليّات الإنتاجية** التي لا يستقيم الحكم على مضامين التّراث إلاّ بالعودة إليها. وإنّ هذا "التّقويم الذي يتولّى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولّى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى نظرة تكاملية"[2]. وإذا كان الغالب على الأعمال السّابقة تقسيم التّراث أقساما متعددة (نظرة تجزيئية)، و تفضيل بعضها على بعض(مفاضلة)، ثمّ الانتهاء إلى حفظ أقلّ قسم منها بحجّة أنّه هو الذي يستجيب لمتطلّبات الحداثة، فإنّ عمل **طه عبد الرحمان** لا يقسّم، ولا يفضل، ولا ينتهي إلى حذف، ولا إلى استثناء تسليماً منه بأنّ "**الخطأ التّراثي لا يقلّ فائدةً لنا من صوابه ما قمنا على طلب أسبابه**"[3]. و من الجدير بالذّكر أنّ هذه النّظرة التّكاملية، فضلا عن تماشيها و روح التّنظير الذي يفرض إقامة الجسور بين حقول معرفية متعدّدة، فإنّها تؤدي إلى نتائج مغايرة تماما لنتائج القراءة التجزيئية، بل قد تصل إلى حدّ التناقض أحيانا.

5-التّأصيل المنهجي:

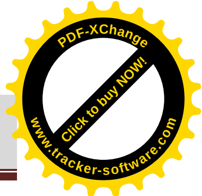
إذا كان جلّ مشاريع الحداثيّين قد وقع في فخّ التوسّل بمناهج غريبة عن التّراث العربي الإسلامي، فإنّ **طه عبد الرحمان** اجتهد في أن لا ينزّل على النّص التّراثي أدوات منقولة من تراثات أخرى، قديمة كانت أم حديثة، بل طلَب هذه الأدوات من داخله، "حرصاً على استيفاء

---

[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص81.

[2] المرجع نفسه، ص81.

[3] المرجع نفسه، ص22.

المقتضى المنطقي الذي يجب أن يكون المنهج مستمدًّا من الموضوع ذاته لا مسلّطاً عليه من خارجه، وقد سمّى تلك الأدوات باسم **الآليات المأصولة** في مقابل **الآليات المنقولة**"[1]، فاستحقّ هذا الخطاب أن يوصف بأنّه خطاب تأصيليّ.

6-الموقف الواعي أثناء التعامل مع تراث الآخر:

إنصافاً من **طه عبد الرحمان** في تعامله مع المنجزات الغربية، فإنّه لا يعدّ كلّ أداة منقولة مذمومة أو غير صالحة؛ لكنّه في الآن ذاته يستثمر فائدة الآلية المنقولة ومناسبتها للموضوع التّراثي حيث ينبغي **إجراء النّقد والتمحيص** الكافيين لكلّ آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التّراث الإسلامي العربي، حتى نتبيّن كفايتها الوضعية والتّفسيرية. يمثّل **طه** لهذا **بآلية العقلانية،** فيقول:" لا يمكن أن نحكم هل في هذا التّراث عقلانية، حتّى نتأكد ما إذا كان مفهومها المأخوذ عن الثّقافة الغربية صالحاً لأنّ نقوّم به تراثنا. والحقيقة التي توصّلت إليها، أنّ هذا المفهوم لا يصلح لهذا التّقويم، لأنّ العقلانية الغربية مبنية على التّجريد النّظري، بينما العقلانية التي تحكم تراثنا مبنية على التّسديد في العمل"[2]، فلا بدّ من إجراء عملية اختبار كافية للآلية المنقولة قبل التوسّل بها في عملية القراءة، مع الملاحظ هنا أنّ **طه** يشدّد على ضرورة كون الاختبار أو التمحيص كافيا، إذ لا يفيد الاختبار القاصر شيئا في عملية القراءة، بل سيكون حينئذ عاملا مدمّرا للتّراث.

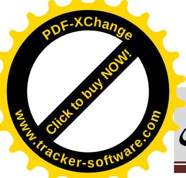
إنّ اليقظة المنهجية عند **طه عبد الرحمان** أثمرت موقفا إيجابيا تجاه التّراث عامّة وأصول الفقه خاصّة، فالباحث على تمرّسه في التّعامل مع التّراث الإسلامي العربي وامتلاكه لزمام المنجزات الغربية، استطاع أن يبرهن عن إمكانية اشتقاق نظرية لفهم وتحليل النّصوص، حيث يقول :" لن نجانب الصّواب إذا ادّعينا أنّ أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليّون من مقدّمات في تحديد الدّلالات و تصنيفها، و ما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات و طرق التّأويل. و لن نزداد بعدا عن الصّواب إن قلنا بأنّ **في أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظريّة صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطّبيعي،** و ينهض دليلا على ذلك ما أثبتوه في باب "**الاقتضاء**" و "**المفهوم**" من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يُعرَض اليوم في سياق نظريات التّخاطب المعاصرة؛ و كأنّه فتح علميّ جديد."[3] ثمّ يشير **طه** إلى

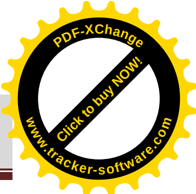
---

[1]طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص22.

[2]المرجع نفسه، ص23،22،20.

[3]طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص292.





الأصل المنطقي الذي يمكن أن يحتضن تلك النّظريات فـ" الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي"[1]. لم تتوقف عبقرية **طه** في استفادته من أصول الفقه عند حدّ الانتباه إلى النّظريات والمناهج؛ بل تجاوزت ذلك إلى نطاق أكثر سعة وشمولا؛ تمثّل في **إنشاء أداة التّفكير و فلسفة الباحث**؛هذا ما يدعوه **طه**: "**فقه الفلسفة**"؛ و يعني بذلك " العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التّفلسف"[2]. وإذا تساءلنا عن منهج أداة التّفلسف هذه فإن **طه عبد الرحمان** يجيب قائلا :" إذا كان لنا أن نقارن منهج فقه الفلسفة بغيره من مناهج العلوم، فلا منهج يبدو صالحا لهذا الغرض مثلما يصلح له منهج "**أصول الفقه**"؛ فمعلوم أنّ المنهج الأصوليّ هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقرّرة و الأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة ، فتجد من بينها الآلات المنطقية و الكلامية و اللّغوية و النّحوية، كما نجد من ضمنها أبوابا من الفقه و الحديث و التّفسير و القراءات؛ و على الرّغم من انتساب هذه الوسائل المقتبسة إلى علوم مختلفة، فإنّ هذا الاختلاف لم يكن مانعا من أن تقوم بين هذه الوسائل أسبابٌ تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتُشكِّلَ بذلك مجموعا واحدا عرف باسم **المنهج الأصولي**"[3] .و لعلنا لن نجانب الصّواب إذا أرجعنا سرّ نجاح مشاريع **طه** الفكرية والنّقدية والفلسفية إلى **استمدادها من أبواب أصول الفقه المنهجية و النظرية**؛ فمن الأبواب النظرية و المنهجية التي يتضمّنها علم أصول الفقه –كما ينتبه إلى ذلك **طه عبد الرحمان**–" **باب علم المناهج (أو الميتودولوجيا)** الذي ينظر في الأدلّة الشّرعية، تعريفا و ترتيبا، كما يدرس قواعد الاستنباط و قوانين الأحكام، و **باب الاستدلال الحجاجي**، وهو يُعنى بقوانين الجدل و المناظرة، و **باب فقه العلم (أو الإبستيمولوجيا)** الذي يبحث في فلسفة التّشريع، و **باب اللّغويات**، و هو يختصّ بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، و من الأبواب العملية و المضمونية التي اشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث، و علم التّفسير و علم القراءات و علم الكلام ، فضلا عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه و تحديد مناهجه و ترتيب قواعده"[4]. ويستطيع القارئ لكتابات **طه** أثناء تعامله مع بعض الإشكاليات الفلسفية أو اللسانية أو المنطقية، أن يلاحظ بيسر حضور أدوات و آليات علم الأصول. إنّ هذا المسلك المنهجي له تبريراته المقنعة

---

[1] طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص292.

[2] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة–1–الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص26.

[3] المرجع نفسه، ص20.

[4] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص93.




عند **طه** حيث يقول :"...المنهجية الأصولية حاضرة في إنتاجي حضورا بارزا، وذلك للأسباب الآتية : "**أوّلها**، أنّي أعُدّ هذه المنهجية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير **الأرسطي** البارز في عموم التّراث الإسلامي العربي ... و**الثاني**، أنّ هذه المنهجية أسهمت في دراسة الظّاهرة الخطابية بما يثير الإعجاب، وتضمّنت أدوات علمية ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية. و**الثالث**،أنّ هذه المنهجية ذات طابع موسوعي، حيث تتداخل فيها علوم متعدّدة و تتعاضد فيما بينها حتى كانت أوسع المنهجيات الإسلامية على الإطلاق. و**الرابع**، أنّي أقصد في أبحاثي المختلفة إلى تجديد واستئناف العطاء المعرفي الإسلامي، و معلوم أنّ مثل هذا الاستئناف يقتضي الصّلة بالعطاء المعرفي الماضي من غير جمود عليه ، وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلامية عموما، أصلح للقيام بهذه الصّلة من **المنهجية الأصولية**، لما تتميّز به من إبداع وتكامل وانفتاح"[1]. فخطاب التأصيل عند **طه** لا يقتصر على ما نحن بصدد البحث فيه، أي موضوع التّلقي و فهم النصوص، بل يمتدّ إلى عمق معرفي شديد التّماسك، تنامت فيه طروحات **طه** على شكل بناء فسيفسائي انتهى به إلى خلق لون أصيل من التّفلسف، و قد لعب علم أصول الفقه دورا مهمّا في إمداد **طه** بالمحدّدات المنهجية، و تزويده بالعدّة المعرفية لتقديم هذا المنجز الإبداعي غير المألوف، و المثير للإعجاب في الوقت ذاته.

2-طه جابر العلواني و إسلامية المعرفة:

ينطلق مشروع إسلامية المعرفة من أنّ أزمة الأمّة تكمن في تفكيرها، وفي منهج تفكيرها وما يتعلّق بذلك من نُظم التّربية والتّعليم التي تُكرِّس الاغتراب، والابتعاد عن الإسلام وتراثه ونمطه في الحياة[2]. وقد سعى مشروع إسلامية المعرفة إلى نقد المنهج التّقليدي، والكشف عن تناقضاته وإيضاح عناصر الجمود والتكلّس فيه؛ إذ بقي الفقه الإسلامي مثلاً، نظاماً ودائرة مغلقة، ولم يستطع أن يساير تحدّيات المنافسة الحضارية في العلم والتكنولوجيا، ولم تفد عمليّات الإصلاح الدّاخلي التي تزعّمها بعض الأئمة المجدّدين مثل **محمد عبده والأفغاني**؛ ذلك أنّ هذه المحاولات بقيت وفيّة للمفاهيم المغلقة التي كرّسها فقه التّقليد في نظرته إلى الفقيه والاجتهاد[3]، ممّا أدّى إلى اتّساع الهوّة بين القيادة الفقهية والقيادة السياسية. وقد سهّل فقه التّقليد سيرورة المشروع العلماني

---

[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص66،67.

[2] ينظر: الفاروقي إسماعيل راجي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، دط، دار البحوث العلمية، الكويت 1983، ص32.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص13.




لدى القيادة السياسية بتوظيف المقولات الفقهية، بل وصناعة فقهاء السّلطان لتبرير التعسّف الاجتماعي، وشرعنة الظّلم والاستبداد"[1]. ووعياً بهذه الاعتبارات، سعى **مشروع إسلامية المعرفة** إلى تنظيم المبادئ الأساسية التي تكون جوهر الإسلام، جاعلاً منها إطاراً منهجياً للفكر الإسلامي ودليلاً لتكوين العقليّة والنّفسية والشخصية الإسلامية في جهودها العلمية والحياتية.

إنّ أهمّ ملمح معرفيّ ومنهجيّ في مشروع إسلامية المعرفة، هو إلحاحه "على ضرورة **إعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن الإطار الإسلامي ومبادئه وغايته** حتى تستعيد الرؤية الإسلامية– منهجاً، وتربية، وشخصية– صفاءها، وتتبيّن معالمها ومسالكها، ويستعيد الوجود العربي الإسلامي– الفرديّ والجماعيّ– جديته وفاعليته في الحياة والوجود"[2]. ومن ثمّ، وضع المشروع في مقدّمته مجموعة من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، وتتحدّد وفق منهجيته وهي: **التّوحيد، ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، وتكامل الوحي والعقل، والشّمولية في المنهج والوسائل**[3]. وفي حقيقة الأمر، مشروع إسلامية المعرفة حمل زخماً معرفياً، جعله يُصاب في مرحلة من مسيرته بتُخمة نظرّية، لذا نؤكّد أنّ الذي يهمّنا في هذا الموضع، هو التقاط العناصر المنهجية بما يخدم مبحثنا في رصد سؤال المنهج، كما هو ممثّل عند واحد من أهمّ ممثّلي المشروع، والمنظّرين اللّامعين له، وهو: **طه جابر العلواني**.

منذ استشهاد "**إسماعيل راجي الفاروقي**"، يكاد يكون **طه جابر العلواني** المتحدّث الرّسمي باسم مشروع إسلامية المعرفة، والمنظّر الأوّل للفكرة. وعليه تميّزت كتاباته بطابعها التّأسيسي ويمكن لمتتبّع فكر **العلواني** أن يلاحظ حجم التّطور الذي حصل فيه، والاستزادة من آليات القراءة وأدوات التّحليل، والانفتاح على قطاعات معرفية متعدّدة[4]. واحترازاً من الدّخول في متاهات الجري وراء تقلّبات الرّحلة الطّويلة لمشروع إسلامية المعرفة لدى **العلواني**، فإنّنا نُؤثر اقتناص لحظات القوّة المنهجية، والأسس المعرفية التي التفت إليها الباحث. نخصّ بالذّكر منها:

1–إدخال الوحي بقوّة كمصدر من مصادر المعرفة الأولى عند الباحث المسلم:

تميّزت كتابات **العلواني** بالتّأكيد على الأزمة الفكرية للأمّة، وتقديم الأسباب التّاريخية والموضوعية لهذه الأزمة، وقد انتهى **العلواني** إلى أنّ أزمة الأمّة هي أزمة فكر؛ تندرج تحتها كلّ

---

[1] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ص11.
[2] المرجع نفسه، ص76،77.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص29.
[4] ا ينظر: لمرجع نفسه، ص30.



الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومن هذا الاعتبار يقدّم الباحث فرضياته المفسّرة للأسباب المولّدة لهذه الأزمة؛ إمّا بإرجاعها إلى **اضطراب مصادر الفكر**، وإمّا إلى اختلال طرائقه ومناهجه، أو باجتماع العلّتين معاً.

لمّا كانت أزمة من هذا الحجم، كثر الكلام في دراسات **العلواني** وكتبه عن **العقل في الإسلام** والدّعوة إلى تحريره للخروج من الأزمة، وتحديد مجاله في التّكامل الايجابي مع الوحي. وبناءً على هذا كانت "أعمق فكرة دافع عنها **العلواني** في كتاباته قاطبةً، هي القول بالأزمة الفكرية **وإدخال الوحي بقوّة في تكوين مصادر المعرفة، ومرجعيات التّفكير لدى الباحث المسلم**"[1]. و في الحقيقة، هذه الفكرة قد سُبق إليها **العلواني** من قبل الدّعاة الإصلاحيين **كمحمد رشيد رضا، ومحمد عبده، و جمال الدّين الأفغاني**، لكن لعلّ أوجه العودة إليها، و موقعها بعد تغيّر الظّرف الحضاري قد وسم طروحات **العلواني** بنوع من الرقيّ في الخطاب المنهجي.

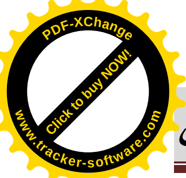
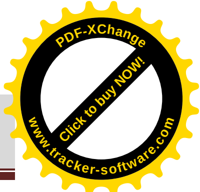
5- التّأصيل انطلاقا من البنية الداخلية التراث:

إنّ عملية البحث عن ترياق للأزمة الفكرية، وإن كان مضنيا بالنّسبة للباحث، إلاّ أنّ **العلواني** قد عثر على ضالته، وهو يتنقّل داخل قطاعات المعرفة الإسلامية، في صياغة **نظام معرفي إسلامي أصيل** بإعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفيّة القائمة على مقوّمات وخصائص التّصوّر الإسلامي السّليم. هذا **النظام المعرفي الإسلامي** "يكون قادرا على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلّية وإنتاج نماذج المعرفة الضرورية، دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النّقد المعرفي الذي يمكّن من الاستيعاب والتّجاوز لتراث الماضين وإنتاج المعاصرين بشكل منهجي منضبط، وبالوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والتّفسير المعرفي الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة ،بل على المنهجية المعرفية التامّة"[2]. إنّ المنهجية الإسلامية كما يتحدّث عنها **العلواني** لابدّ من إعادة فحصها وبناء قواعدها على ضوء **المنهجية المعرفيّة القرآنية** وعلى هدي منها، فإنّ أضرارا قد أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتّجزيئية التي قرأت القرآن عضين، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديما وحديثا.

---

[1] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ص31.

[2] العلواني طه جابر، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ط2، الدار العالمية للكتاب الاسلامي والمعهد العالمي للفكر الاسلامي 1995، ص 66

تتّضح إذًا الصّلة الوثيقة بين **العلواني** والتّراث الإسلامي وإستراتيجيته في التّأصيل المنهجي التي لا تغادر البنية الدّاخلية للتراث، ولا تتّخذ غير النّص القرآني دليلا. ويبدو أنّ هذا المنحى قد وجد طريقه نحو التّطبيق ممثّلا بكتاب "**ابن تيمية وإسلامية المعرفة**".

3- إعادة بناء العلوم:

إنطلاقا من الرّؤية المنهجية الإسلامية العامّة التي دعا إليها **العلواني**، أو على الأخصّ دعوته لبناء منهج للتّعامل مع النّص القرآني -باعتباره مصدرا للمنهاج والشرعة والمعرفة ومقوّمات الشّهود الحضاري والعمراني- يرسم **العلواني** الإجراءات اللّازمة التي تحدّد الإستراتيجية الملائمة لهذا الغرض المنشود، فبناء منهج بتلك السّمات يقتضي إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لذلك الغرض، وتجاوز كثير من الموروث في هذا المجال. " فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية الماضية التي كانت بطيئة ومحدودة اجتماعيا وفكريا بالقياس إلى خصائص التّكوين الحضاري العالمي الرّاهنة. ففي تلك المرحلة التي تمّ فيها التّدوين الرّسمي للعلوم والمعارف النّقلية التي دارت حول النّص القرآني والحديث النّبوي كانت العقلية البلاغية اللّغوية وما توحي به من اتّجاه نحو التّجزئة، وملاحظة المفردات أو الجمل، باعتبارها وحدات التّعبير الصّغرى، هي السّائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي توّلد عنها مقبولا وكافيا في تلك المرحلة، ولا تزال قواعده مفيّدة وهامّة حين توضع في سياقها التّاريخي، أمّا في المرحلة الرّاهنة حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعّبة وعلاقات متنوعة، فلابدّ من إعادة النّظر في علوم وسائل فهم النّص وخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون، والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتّأويل والرّبط الوثيق النّسبي من خلال إسقاطات الإسرائيليات، والرّبط الشّديد بأسباب النّزول والمناسبات"[1]، وفي حقيقة الأمر، إنّ فكرة إعادة بناء العلوم، بما في ذلك "أصول الفقه"*، قد يوحي للوهلة الأولى بإعادة استثمار مباحثه للإنشاء نطاق معرفي جديد يمكن أن تغنينا أدواته ومنهجيّته عن نظيراتها في المنجزات الغربية،

---

[1] العلواني طه جابر، ابن تيمية و إسلامية المعرفة، ص66،67.

* في حدود سنة 1988 يكتب **طه جابر العلواني** رسالة في أصول الفقه بعنوان منهجي طريف هو "**أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة**"، حيث أكّد في مقدّمة طبعته الثّانية سنة 1995م أنّ "**أصول الفقه**" بقراءة إسلامية واعية مستلهمة توجّهات "**منهجية القرآن المعرفية**" يمكن أن يقدّم مؤشّرات هامّة على طريق معالجة "**إشكاليات المنهج**". ينظر: العلواني طه جابر، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، ص1-9.




ولكن لم يحصل من ذلك شيء، لا مع **العلواني** في رسالته، ولا مع **حسن حنفي** في مشروعه للإعادة بناء علم أصول الفقه**، فكلاهما لم يتجاوز حدود البسط التّاريخي لعلم أصول الفقه، وتطور مناهجه.

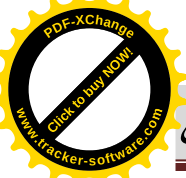
4- منهجية القراءة:

يؤكّد **طه جابر العلواني** على إمكانية استيعاب أسئلة العصور والأنساق الثقافية المغايرة وذلك استنادا إلى كلّيات القرآن الكريم والمنهج الكامن فيه، ويبدو أنّ حكما بهذا الحجم يتطلب هو كذلك منهجية تمكّن من تجسيده إجرائيا، هذه المنهجية تحدّد معالم تلقّي النّص القرآني وقراءته تحت اصطلاح "**الجمع بين القراءتين**". يقول **العلواني**: " لقد تميّزت هذه الأمّة بأنّها أمّة **الجمع بين القراءتين**. فأيّ انحراف عن منهجية **الجمع بين القراءتين**، سواء بإهمال القراءتين والانصراف إلى منهجية أخرى، أو بالاقتصار على أحداهما، سيؤدّي إلى هلاك محقّق وكارثة مؤكّدة، وحين ينبثُّ التّصور الإسلامي- والعقيدة الإسلامية بالذّات- عن القراءة، ليقوم التّصوّر الإسلامي، وتبنى العقيدة على منطق آخر غير "**الجمع بين القراءتين**" تكون النّتيجة تيها وانحرافا عن منهج الهداية وخروجا عن الصّراط السّوي، وتفقد العقيدة قدرتها وفاعليّتها ودافعيّتها الحضارية وآثارها الإيجابية على سائر جوانب الفكر والنشاط الإنساني، بل قد تتحوّل إلى مؤثّر سلبي في حياة الإنسان في مستوياتها المختلفة"[1]. وأمّا ما يعنيه **العلواني** بمنهجية **الجمع بين القراءتين** فهو" قراءة الوحي وقراءة الوجود معاً، وفهم الإنسان القارئ كلّا منهما بالآخر باعتبار القرآن العظيم معادلا موضوعيا للوجود الكوني، يحمل ضمن وحدته الكلّية منهجية متكاملة، يمكن فهمها واكتشافها في إطار التّنظير لتلك الوَحدة، كما أن الكون يحمل ضمن وحدته الكلّية قوانينه وسننه"[2]. يبدو أنّ **طه جابر العلواني**، من منظور منهجية قراءة النّص القرآني، قد تجاوز في نظرته إلى أصول الفقه، المنحى التاريخي العرضي، كما عهدناه في كتابه: **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث و معرفة**، إلى الكشف عن النّظرية المعرفية التي تأسّس عليها علم أصول الفقه، وهي الإيمان بالوحي الإلهي مصدرا مهمّا للمعرفة إلى جانب الكون، في إطار رؤية أصيلة لقراءة النصّ القرآني هي: الجمع بين القراءتين، قراءة النّص المسطور، و الكون المنثور.

** يراجع: حنفي حسن، من النصّ إلى الواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص9 و ما بعدها.

[1] العلواني طه جابر، ابن تيمية و إسلامية المعرفة، ص22،26.

2المرجع نفسه، ص22.(هامش).




ج- محمد أبو القاسم حاج حمد ومشروع العالمية:

يعدّ المفكّر السّوداني "**محمد أبو القاسم حاج حمد** حلقة فريدة في مشروع" **إسلامية المعرفة**"، وقد احتفى "**المعهد العالمي للفكر الإسلامي**"، بمنجزاته وأولى لها عناية فائقة* كما انتقتها بعض الجامعات لتكوين طلبة الدّراسات العليا في أقسام الشّريعة والفلسفة والأدب.

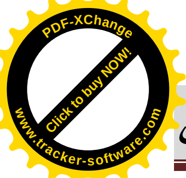
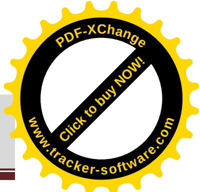
لقد اعتنى **حاج حمد** ببعض طروحات **العلواني** كمنهجية "**الجمع بين القراءتين**" وما يكتنفها من المنظور الفلسفي لمشروع إسلامية المعرفة، **كجدلية الغيب والطبيعة والإنسان**، للغوص في أعماق إشكاليات بالغة التّعقيد، سابرا أغوار الفلسفات القديمة والمعاصرة، ممّا جعل خطابه على صعيد التّنظير والتّجريد، يرقى من مستوى المعالجة الثّقافية العامّة، إلى مستوى القراءة المعرفية التي تتعامل مع النّماذج والمناهج، لا مع التّفاصيل، إلّا باعتبارها انعكاسات وتجليّات لتلك النماذج والمناهج.

يكتب **أبو القاسم حاج حمد**، كتابه: "**العالمية الإسلامية الثانية**" **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**"، الذي سيتحوّل فيما بعد إلى مشروع فكري ونقدي يلتفّ حوله سواد عظيم من الباحثين والمفكّرين المعاصرين في مختلف البلدان، **العربية والغربية**. والكتاب – كما يبدو لنا – مُغرٍ وجريء بما فيه الكفاية، إذ يجد فيه الباحث حقيقة، بتعبير المؤلّف، "أسلوبا جديدا في تحليل القرآن وفي نهجه، ضمن معطيات عقلية جديدة لم تحاول العصرنة، وإنّما حاول الاكتشاف بوعي مفهومي تاريخي مغاير"[1]. فقد اعتمد المؤلّف في كتابه الفريد التّحليل عوضا عن التّفسير، والتبيّن المنهجي في إطار الوحدة القرآنية، بطرح الجزء في إطار الكلّ، عوضا عن الفهم التّقليدي المجزّئ لآيات الكتاب وسوره. وقد استثمر **حاج حمد** في تحليله المنهجي، انفتاحه على عدّة علوم متخصّصة في مجالات التّاريخ، واللغة، والطبيعيات والفلسفة، إضافة إلى علوم الثقافات القديمة والأديان المقارنة.

وقد أدرجنا مشروع **حاج حمد** ضمن هذا المبحث لأنّه كتاب منهج بامتياز، بل بلغت المنهجية المكثّفة، التي يحملها مشروع العالمية الثانية، مبلغا اضطر معه صاحبه إلى وضع ملحق له، يتجاوز المائة صفحة سمّاه "**المداخل التّأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية**" يعتبره **طه جابر العلواني** "كتاب وعي، من العسير أن يفهم إلّا في إطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على

*بل وتبنّى الدّراسة المنهجية التي قرّرها حاج حمد رسميا، و اعتبرها جزءا من مشروعه في المنهج والمعرفة.

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة، ص 10-45.

إدراك المحدّدات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرضها دراسة مثل هذا الجانب"[1] وهو، إضافة إلى ذلك، كتاب في المنهجية بامتياز.

أمّا عن مضمون **العالمية الإسلامية الثّانية** التي طرحها **حاج حمد** فليست إلّا دورة تاريخية صيغت في توليفة فلسفية، هي: **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، تشير هذه التوليفة إلى المنهج رافضة الاستلاب اللّاهوتي الأحادي(اللّاهوت الوضعي واللّاهوت الميتافيزيقي) ومن ثمّ تطرح العالمية الإسلامية الثانية نفسها على أنّها **البديل الفلسفي الوحيد الذي يحمل الخلاص للفكر العالمي الغربي** بعد رحلته الطّويلة، تلك الرّحلة المأساوية التي "لم تصب الغرب وحده، بل أصابت العالم كلّه نتيجة لتلك الحضارة الصراعية ذات الثنائيات المتقابلة، وذات الطبيعة التنابذية"[2]. إنّ البديل الفلسفي الوحيد، كما تراه العالمية الإسلامية الثانية، هو أن "يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي) ويتجاوزه، وكذلك (لاهوت الغيب الأحادي)، وأن يسلك سبل **استيعاب العالم** في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر، وذلك من غير الانطلاق من الحقائق العلمية للإثبات عدم تعارض مقوماتها مع الدّين، ولا محاولة لإيجاد مقارنات ومقاربات، ولكن أن **يستوعب القرآن الكريم**–**من خلال مدخله المنهجي في الاستيعاب والتّجاوز**– حقائق العلم، وأن **يهيمن** عليها **من خلال مدخل الهيمنة** (أي التّجاوز) ليضيف إليها **بُعد الغيب** الذي تجاوزته ويهيمن عليها في هذا الإطار"[3] من أجل التمكّن من إدراك البُعد الغيبي، وحكمة الغيب في الواقع، دون تنكّر لتعاليم الوحي المبين، كما عهدناه في خطاب الحداثة المقلّدة. فالمشروع كما يقول عنه صاحبه "كلّه معاناة كبيرة في سبيل إيجاد الرّابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: **جدلية (الغيب)،وجدلية (الطبيعة)**، وفي سديم الفارق الكبير بين هذين القطبين، أين يعيش الإنسان، يحلّق الكتاب، ويحاور، ويستخلص، ويستنتج. محاولا تأطير العلاقة ما بين **المطلق والنسبي**، ما بين **الكلي والجزئي**. ما بين **الله والإنسان في الطبيعة**"[4].

والعجيب في مشروع **حاج حمد**، والمثير للإعجاب في الآن ذاته، أنّه **يتّخذ من القرآن مصدرا لفهم كيفية تفاعل هذه الأبعاد الجدلية الثلاثية**، من خلال قراءة منهجية ومعرفية في القرآن والواقع. هذه المنهجية سيفرد لها الباحث كتابا مستقلا هو: "**منهجية القرآن**

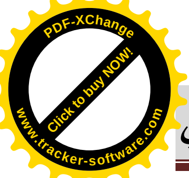
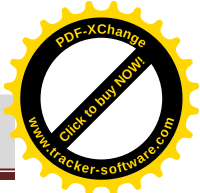
---

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص12.

[4] المرجع نفسه، ص12.

المعرفية:أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعية والإنسانية". يقول **طه جابر العلواني** في تقديمه للكتاب: "وهذه الدّراسة، في الوقت نفسه، دراسة منهجية؛ فهي من الدّراسات المنهجية في الصميم، ففي سائر جوانبها تجد محاولة جادّة متميّزة لمعالجة مشكلات المنهج، لا في العلوم الاجتماعية والإنسانية وحسب، بل معالجة قضية المنهج ذاته، من حيث كونه منهجا، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن العظيم وبركاته، لتقدّم المنهج القرآني البديل عن سائر المناهج المعروفة، وهو في الوقت نفسه، دراسة فلسفية في أبعادها ومراميها وطرائق تناولها لما تناولته"[1].وإذا كان يتعذر علينا عرض كلّ ما يتعلّق بتأصيلات مشروع **حاج حمد** المنهجية، نظرا لما تمليه علينا مقاصد البحث، فإنّنا نكتفي من ذلك، إضافة إلى ما قدّمناه، باقتناص المبادئ الآتية:

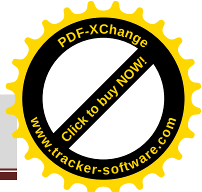
1-بناء موقف فلسفي في التعامل مع المنجزات الغربية أساسه الاستيعاب و التّجاوز:

يؤكّد **محمد أبو القاسم حاج حمد** مرارا على قيمة المعالجة الفلسفية والمنهجية أثناء الانفتاح على الأنساق الحضارية الأخرى، من أجل صياغة **الموقف الفلسفي الأصيل**، باعتبار أنّ "استمرارية القرآن في العطاء، ولكلّ العصور (المتغايرة نوعيا) من جهة، وتفاعل خطابه العالمي مع مختلف الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية من جهة أخرى، يتطلبان **تعميق البحث الفلسفي في منهجية القرآن ومعرفيته** عبر الاستقطاب العقلي المركّز لخصائصه ضمن وحدته البنائية، وتبعا لهذه المحدّدات النّظرية المشار إليها، والتي تضعنا أمام شروط جديدة للاجتهاد والتّجديد، فالقرآن حامل في داخله لمنهجية معرفية بمستوى **(يستوعب)** معه كامل المحدّدات النّظرية ثمّ**(يتجاوزها)** بمنظوره (الكوني) المتعالي على المنظور (الوضعي) بشقيه المادّي أو المثالي، وبمرحلتيه العقلية الموضوعية، والعقلية العلمية"[2].من هذا المنطلق يصوغ **حاج حمد** موقفه الفلسفي الذي لا ينطلق من تمجيد العقل والفلسفة لذاتها، سواء بوضعها في (مقابل) الدّين والوحي، أو في محاولة (مقاربتها) من الدّين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبنّي المناهج الفلسفية الغربية، وإنّما ينطلق موقف الباحث الفلسفي من استخدام (محدّدات معرفية ومنهجية) ثمّ اكتشافها علميا في سياق التّطوّر الفكري الغربي؛ وكمثال على ذلك استخدام مفهوم **(الصيرورة)** في مقابل التّكرار والسّكونية ومفهوم **(التّفاعل الجدلي)** الذي يأخذ بوحدة الكثرة في كلّ واحدة، ومفهوم **(النّاظم المنهجي)** الذي يحدّد **(النّسق المعرفي)**.... إلخ. وفي إطار هذه المحدّدات المعرفية والمنهجية،

---

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص6.

[2]المرجع نفسه، ص 69-70.

تتفرّع قدرات وطرائق البحث، من **(الحفر الألسني)** على مستوى اللّغة، وإلى الأخذ بمفهوم **(المتغيّر النوعي)** في سياق **الصيرورة** بمنطق **(جدلي)** خلافا لمنطق (التّراكمات الكمّية) التي لا يفهم منها ما تحدثه من تحول وتغير كيفي. **فحاج حمد** إذًا، يبني موقفه الفلسفي استنادا إلى ما اصطلح على تسميته **(المحدّدات المعرفية والمنهجية)** يقول "نعم، نأخذ بهذه **(المحدّدات المعرفية والمنهجية)** والتي قلنا إنّ اكتشافها قد تمّ علميا في سياق التّطور الفكري للغرب، كما أوضح ذلك العديد من الكتّاب الغربيين أمثال **(جون هرمان راندال)** وغيره، مستفيدين في كلّ ذلك من النّظريات العلمية على مستوى العلوم الطبيعية والإنسانية أيضا، ومنها ما يتعلّق بنظريات في التّاريخ والاجتماع، وعلم النفس، ومركبات كلّ هذه العلوم فيما هو مشترك بينها"[1]، لكن يبيّن **حاج حمد** وجه الخلاف بين هذه **المحدّدات النّظرية** ومناهج الغرب المعرفية، حيث يقول: "إنّنا إذ نأخذ بهذه المحدّدات النظرية والمنهجية، فإنّنا لا نأخذ بالكيفية التي وظّفت بها ضمن المناهج الغربية، والتي انتهت بها إلى توهّمات وضعية، مثالية كانت أو مادّية أو تلفيقية بين مثالية ووضعية، حين نأخذ بهذه المحدّدات النّظرية والمنهجية. فإنّنا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية وفي إطار المنظور (الكوني) لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة"[2]، وبناء على هذا، يكون الملمح الأساسي لمنهج **حاج حمد**، أثناء تعامله مع المنجزات الغربية هو رفض نهاياتها الفلسفية، التي أحدثت قطيعة معرفية مع الثّوابت التّاريخية في الفكر الإنساني ومن بينها: **(أساسيات)** المنظور الدّيني وأصوله، ثمّ العمل على توظيف ما يتبقّى منها بعد ذلك ضمن الإطار الفلسفي لجدلية الغيب والإنسان والطّبيعية، لكن بعد **(استيعابها)** أوّلا ثمّ **(تجاوزها)** ثانيا.

2- مراجعة أصول الفقه ضمن ثلاثية (النّص/ القارئ/ الواقع):

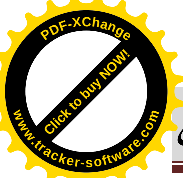
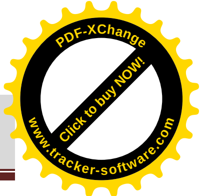
في خضمّ البحث عن الأدوات المعرفية التّراثية الكافية، لتشيد صرح مشروع العالمية الثانية، لا يجدّ **حاج حمد** بدًّا من مساءلة مناهج البحث في العلوم التّراثية، ومحاولة إيجاد جسر جديد بين **(أصول الفقه)** في علاقته بـ: **(علم الكلام)** و**(الفلسفة)** من أجل بناء منهج جديد في قراءة النّص القرآني، مركّزا على مراجعة شروط الاجتهاد (القراءة)، لمنح القارئ (المجتهد) موقعا أكثر فاعلية مع الواقع الجديد.

فقد عمد الإمام **الشّافعي** إلى تقنين مناهج البحث في الكتاب والسّنة مع توضيح شروط الاجتهاد بأسلوب جمع فيه- كما يرى **حاج حمد**- ما بين تأثّره الفعلي بمدرسة النّقل واستلهامه

---

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، ص 67

[2] المرجع نفسه، ص 67.

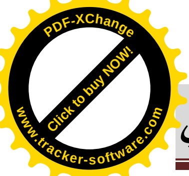
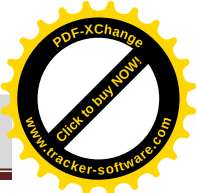
لبعض جوانب مدرسة الرأي، وذلك في كتابه **(الرّسالة)** كأوّل كتاب منظّم في (أصول الفقه) وفي أصول الحديث أيضا حيث وضع القواعد الكليّة والقانون الجامع، فنسبة الأصول إلى الشافعي كنسبة المنطق إلى **أرسطو**، ونسبة العروض إلى **الخليل بن أحمد** على حدّ قول الإمام **فخر الدين الرازي**. ومن هذا المنطلق يرى **محمد أبو القاسم حاج حمد** أنّ مناهج البحث قد قيّدت " برفض واضح للفلسفة وعلم الكلام لمّا تمّ تقنين أصول الفقه، وتبعا لذلك حدّدت شروط الاجتهاد وضروبه ومجالاته استناد إلى معرفة الأحكام، الخاصّ منها والعام، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ ومن السنّة النبوية، المسند، والمرسل، والمتواتر، وغيره، وحال الرّواة قوّة وضعفا ومعرفة لسان العرب لغة وإعرابا، وأقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم، إجماعا واختلافا، والقياس وأنوعه"[1]. يبدو أنّ القلق الذي يطارد **محمد أبو القاسم حاج** حمد، وهو يحاول استثمار مناهج البحث التراثية، وفي مقدّمتها أصول الفقه، يتجسّد أساسا في ذلك التّأسيس التاريخي لمفهوم الاجتهاد والتجديد، والذي يستبعد الفلسفة وعلم الكلام،و يؤصّل للفقه ومناهج البحث فيه، حيث "يصبح عسيرا على العقل الإسلامي المركّب على ذلك التّراث أن يتقبّل المنهج الفلسفي الذي يستند إلى العقل التّحليلي، ويعيد قراءة النّص ضمن واقع متغيّر (نوعيا) ، وبأساليب معرفية جديدة"[2]. وبناء على هذا، وتماشيا مع مشروع العالمية الثانية بأبعاده الفلسفية والمنهجية، كان لزاما عليه الخوض في كثير من المباحث الأصولية الحسّاسة، بجرأة تثير الخوف في أحايين كثيرة وقد لخّص بعضها **طه جابر العلواني** في معرض تقديمه لكتابه"**منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**" المذكور سابقا، نخصّ بالذّكر:

1- مفهوم الخطاب والشّمولية:

فعلماء أصول الفقه فسّروا "**الحكم الشّرعي**" بأنّه "خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع" والخطاب الإلهي القرآني خطاب عام شامل تناول الجنس البشري كلّه إلى يوم القيامة، وقد أكّدوا هذا العموم وفصّلوا قضاياه، ولكنّهم حين تناولوا القضايا الفقهية الجزئية اختلفوا في تناول الخطاب القرآني الإلهي بفروع الشّريعة لغير المسلمين، فألقى ذلك النّزاع ظلالا على عموم الخطاب القرآني وشموله للنّاس كافّة، انعكست آثاره الفكرية على عالمية الخطاب القرآني[3]. إنّ هذا المطلب الذي يروم إعادة النظر في مفهوم الخطاب الأصولي، الهدف

---

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، ص 65.
[2] المرجع نفسه، ص 60
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 11-15.

منه البحث عن نظام كلّي تطّرد معه البنى الداخلية لعلم أصول الفقه، طلبا للاستقرار في عملية التنظير، و التكيّف مع الظرف الحضاري الجديد.

2- النّسخ ثغرة بين القارئ والنّص:

تشير دراسة **حاج حمد** إلى نقل قضية "النّسخ" من مجالها التّداولي، المتعلّق ببيان نسخ القرآن العظيم للشّرائع السّابقة، إلى المجال الفقهي. فقد " قيل بالنّسخ أو التّناسخ بين النّصوص القرآنية لمجرّد قيام ما ظُنّ أنّه تعارض بين النّصبين في ذهن المجتهد (القارئ) ممّا جعل البعض يتوسّع في مفهوم النّسخ، ليُدرج تحته: بيان المجمل، وتقييد المطلق وتخصيص العام"[1]، فلابدّ من إعادة النّظر في مفهوم النّسخ بما يردم الثغرة القائمة بين القارئ (المجتهد) والنّص، ويبقى النّص القرآني مطلقا مهيمِنا، لا مهيمَنا عليه.

3- تعدّد القراءات لا يستلزم تعدّد الحقائق:

من بين الانحرافات عن منهجية القرآن العظيم، هناك جملة من المفاهيم الخطيرة التي ترتّبت عليها انحرافات فكرية هائلة كالقول بتعدّد الحقّ والحقيقة بتعدّد أوجه النظر إليها، لكن ردّ الأمور إلى نصابها والعودة إلى الصّميم يقضي بأنّ الحقّ ثابت والحقيقة واحدة، رغم مشروعية اختلاف مذاهب الناظرين. " فلا يؤثّر في ثبات الحقّ في ذاته اختلاف أنظار الناظرين، ولا يؤثّر في وحدة الحقيقة بذاتها تباين اجتهادات المجتهدين، وإذا خفّف الباري، جلّ شأنه، على الناس ورخّص لهم الأخذ بغلبة ظنونهم، والرّاجح من اجتهاداتهم، في المجالات الفقهية التي تختلف فيها أنظار المجتهدين (القراء) فإنّ ذلك لا يعني تحوّل الثابت إلى متغيّر، ولا تحوّل المطلق في ذاته إلى نسبي ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ المؤمنون: ٧١"[2]. و في هذا إلحاح على ضرورة تسييج عملية القراءة بشكل يؤدّي إلى الحفاظ على الحقائق و الثوابت الشرعية، مع الحذر الشديد من الارتماء في أحضان الشّك و السفسطة التي تتبخر معها الحقيقة.

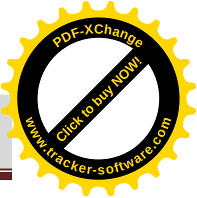
4- الحدّ الفاصل بين مطلقية النّص القرآني ونسبية التلقّي الشّرعي:(تاريخانية النّص)

يضع **حاج حمد** حدّا فاصلا لفكّ مغاليق ثنائية (المطلق/ النّسبي) المتولّدة عن الثّنائية المقابلة لها (النّص/ القارئ)، مستخدما في ذلك مداخل معرفية لمعالجة ما اصطلح على تسميته

---

[1] حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص15.

(تاريخانية النّص)، ويشير إلى أنّه يريد أن يوضّح في هذا السّياق أنّ بحثه في **تاريخانية النّص** يرتبط بالإنتاج (البشري) التّراثي، وليس بالنّص القرآني. فالنّص القرآني إلهي مطلق يتعالى على الزّمان والمكان، ويستجيب بذات الوقت للتّطبيقات المعيّنة بنسبية محدّدة في الزمان والمكان. ومن أجل تبيان ذلك، يعقد **أبو القاسم** مقارنات بين خصائص النّص القرآني الإلهي المطلق والاستجابة النّسبية المقيّدة بواقعها التّاريخي مؤكّدا، أنّ النّص القرآني لا يدخل ضمن مشمولات الإنتاج التاريخاني للوعي العربي[1].ويرتّب على هذا أنّه "إذا حاول أحد أن يضع القرآن الكريم، بإطلاق، في إطار فهم بشري محدّد في زمانه ومكانه، أو أسلوب، أو منهجية خطاب معيّن، فإنّه بذلك يصادر على القرآن العظيم خاصيّة من أهمّ خواصّه الكثيرة، وهي الإطلاق، فالقرآن العظيم نصّ مطلق يستطيع النّاس أن يفهموه في كلّ عصر، وفي كلّ مكان، بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللّغة التي نزل بها وتطورها الدّلالي،واتّصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السّلف الصالح"[2].

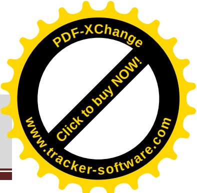
هذا باختصار، أهمّ المحطّات المنهجية في مشروع **محمد أبو القاسم حاج حمد**، ويبدو أنّ المشروع رغم أصالته وجدّيته، إلّا أنّه يعتريه من الثّغرات المنهجية ما يدفعنا إلى التّحفظ في مواضع كثيرة منه، ولعلّ أخطرها أنّ الباحث لم يحدّد موقفه من القضايا الأصولية التي وضعها العلماء ممّا له علاقة بعلم الكلام وعلم اللّغة، كحجّية المصادر الشّرعية، **و**الوضع، ونقل اللّغة وواضع اللغة، والاشتقاق، والحقيقة والمجاز... وغيرها من المباحث التي أخذت من المنطق العربي، هذا ما وصم منهج **أبي القاسم** بلون من العرفانية*.

---

[1] ينظر: حاج حمد محمّد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ص 120

[2] حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجية القران المعرفية، ص 16-17.

* عقد "**مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي**" ندوة، في القاهرة بتاريخ 1992/03/11م، لمناقشة بحث **حاج حمد** "**منهجية القران المعرفة: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**" شارك فيها ما يقارب عشرين مفكّرا، وقد أشار **أكرم ضياء العمري** إلى أنّ المشروع يتعذّر إصلاحه، لأنّ صاحبه رفض الالتزام بمدلولات الألفاظ وقت التّنزيل، وهذا معناه رفض مناهج التّفسير بالجملة، وكذلك مناهج أصول الفقه، والأخذ بمنهج الباطن والإشارة والرمز، لأنّ الإسلام كلّه سيستبّدل عندما يرفض العقل الاسترشاد بأقوال العلماء في تفسير القرآن، و الصّحابة والتابعين وكبار الشّراح في العصور اللّاحقة خاصّة، وليس من الإنصاف أن نتّهم أفهام الصّحابة والتّابعين ونرميهم بالخلل في فهم دلالات الألفاظ، وإذا ألغينا ذلك، فإنّ كلّ مسلم يمكن أن يقرأ القرآن وفق مزاجه وثقافته، وينتهي الأمر إلى إلغاء النّص نفسه، إذ لا يمكن إعماله ما دامت ألفاظه لا تحمل مدلولات محدّدة واضحة، والدّليل إذا تطرّق إليه الاحتمال بطل به الإستدلال. يراجع: حاج حمد محمّد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ص 312.

من خلال هذا العرض، يبدو خطاب التّأصيل خطابا واعيا، وإن كان هناك تفاوت بين المشاريع المقدّمة في إطاره. إذ عمل على إزالة الأوهام المنهجية، و تقديم البديل المنهجي في ظلّ فحص شامل لإشكالية الأصالة والمعاصرة و مقتضياتها، وقد نجح هذا الخطاب إلى حدّ بعيد في توظيف واستثمار العطاء المنهجي لعلم أصول الفقه، من أجل بناء منهج متكامل في المعرفة والنّقد، بل والفلسفة، وكان همّه دائما هو **التّأصيل انطلاقا من البنية الدّاخلية للتّراث.**

وخلاصة القول في هذا المبحث، أنّنا طلبنا الوقوف على أصول تكوين علم أصول الفقه وطرق استثماره في البحث المنهجي، فتوصّلنا إلى الحقائق الآتية:

1-أصالة علم أصول الفقه، إذ لم يقلّد الأصوليون في صياغته مثالا أجنبيا، وإنّما تمّ إرساء قواعده وأركانه استنادا إلى نصوص التّشريع، فأصول هذا العلم موجودة في تلك النّصوص وجودا كمونيا.

2- بنية علم أصول الفقه تشكّلت استجابة لمجمل الظروف التاريخية، وهذا لا يعني أنّ عناصر الواقع المادّي هي التي كوّنته، وإنّما يتمّ في كلّ ظرف استدعاء ما يُحتاج إليه من مناهج الاستنباط الكامنة، للبتّ فيما أُحدث من الأقضية.

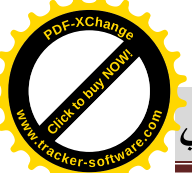
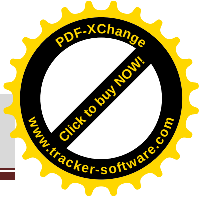
3- إرجاع دوافع نشأة هذا العلم إلى أسباب علمية لا سياسية، فالحاجة إلى قانون عام ضابط للفهم والتأويل، ومعيار رافع للخلاف هو أهمّ ما يعوّل عليه في معرفة غايات وجود علم أصول الفقه، وبهذا الاعتبار يمكن عدّه نموذجا للهرمينوطيقا.

4- إمكانية صياغة أنموذج أصيل لتلقّي وفهم النصوص، بحيث يتمّ اشتقاق هذا الأنموذج انطلاقا من نظرية المعرفة الأصولية الضابطة للحقل التّداولي الإسلامي.

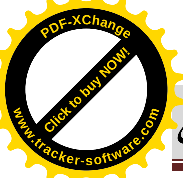
5- ضرورة تحديد إجراءات التّعامل مع آليات المنجزات الغربية، بحيث يتمّ فحصها فحصًا كافيا لضمان عدم إخلالها بالحقل التّداولي الاسلامي: عقيدة، ومعرفة، ولغة.

6- ضرورة الأخذ بالنّظرة التّكاملية أثناء بناء الجسور بين أطراف الأنموذج المنشود، إذ يمثّل تداخل العلوم في التّراث أحد الروافد المُعينة على الانتقال بين حقول المعرفة لصياغة توليفة متكاملة العناصر، ومتماسكة في عمقها الإبستيمولوجي.

واستنادا إلى هذه الحقائق، يمكننا أن نقول: إنّ البحث عن نظرية تلقٍّ أصولية أصيلة، أمرٌ مشروعٌ وممكنٌ. فإذا ثبت هذا، حُقّ لنا أن نتقدّم خطوة أخرى في البحث، ونتساءل عن كيفية

الكشف عن هذه النّظرية. إنّها مرحلة الشّروع في بناء الأنموذج المعبّر عن أطراف نظرية التّلقي الأصولية، وهي مهمّة المبحث الموالي.




المبحث الثّاني: الخلفية المعرفية لتلقّي النّصّ القرآني في الخطاب الأصولي:

يمثّل إبراز المكانة التي تشغلها الفلسفة في ميادين النّقد المنهجي المعاصر، وبيان الأسس الفلسفية التي تقوم عليها تلك المناهج، أحد المقوّمات الأساسية للوعي المنهجي لدى الباحث في حقل النّظريات خصوصا، " فلا يمكن تصوّر ثمّة ظاهرة أدبية بلا ظاهرة نقدية، ولا يمكن تصوّر ظاهرة نقدية بلا أرضية فلسفية صلبة "[1]. وأصول الفقه، بوصفه منهجا لتلقّي وفهم النّصّ القرآني هو كذلك تحكمه خلفية معرفية تضفي عليه أصالة، وتجعله يتميّز عن طبيعة التّلقّي كما تصوّره الغرب، وعن توجّهات "النّقد المعاصر القاضية بعزل الأدب عن الاهتمامات الجدّية للإنسان، وفصل الأدب عن التّاريخ، واتّباع التّحليل النّصي الذي يقود إلى استنتاجات مقوّضة لذاتها ونافية للقيم الإنسانية، ومبتعدة عن الدّلالة النّهائية التي يتّضح معها المعنى الكلّي، متبنّية أسلوب التّلاعب بالألفاظ، وغرابة التّأويلات وإساءة الاستقبال، والجنوح نحو تغييب المدلول "[2]. فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ الحديث الموفّق عن طبيعة التلقّي في الخطاب الأصولي، والوقوف على خصائصه الجوهرية، يتطلّب – و لا غنى للبحث النّظري عن ذلك– نفاذا إلى بنيته العميقة، و لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلّا من خلال التّفلسف حول مجموعة من القضايا الفلسفية التي تمثّل بديهيات التّلقي كما تحدّث عنها علماء الأصول.

وإذا استحضرنا تعريف الفلسفة على أنّها تشتمل على ثلاثة مباحث رئيسية هي الوجود (الله الكون ، الإنسان) و المعرفة (المنطق) و القيم (الأخلاق والجمال)، فإنّنا "سنلاحظ بوضوح نقاط التّلاقي والعلاقة الموجودة بين أصول الفقه و الفلسفة الإسلامية، حيث تعدّ تلك الفلسفة الخلفيةَ الأساس لمجموعة الإجراءات المتمثّلة في: معرفة مصادر البحث، وكيفية التعامل معها، وشروط الباحث"[3]، أي مصادر التّلقّي، ومنهجه، وشروط المتلقّي.

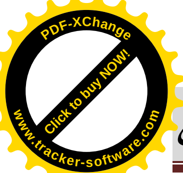
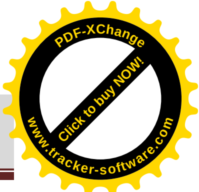
وقد تبيّن لنا في الفصل الأوّل كيف أعيد تأسيس علم أصول الفقه على قاعدة معرفية أكثر صلابة على يد المتكلّمين، وذلك بتطعيم منهجية الأصول بأبعاد كلّامية، فظهر ما يسمّى "**المسائل المشتركة**" بين أصول الفقه وعلم الكلّام؛ "فمجال علم الكلّام يعالج القضايا الفلسفية بمعناها التقليدي ففيه إجابة عن مباحث الوجود والعدم، وعن مباحث المعرفة، وعن مباحث القيم أيضا فهو

---

[1] سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1 دار الحوار اللاذقية سوريا، 2008، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

[3] المرجع نفسه، ص 12

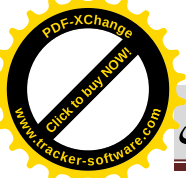
يتكلّم عن ماهية الوجود وطبائع الأشياء ويبيّن كنهه وكيفيته وماهيته، وكيفية التفكير و مراتبه وكلّياته، ويتكلّم عن القضايا الكبرى كالتّوحيد في حقّ الله، وقضايا العمارة للكون والتّزكية للنفس بل وعن القيم الجزئية كمسائل العدل والتحسين والتقبيح بالعقل وغيرها كما هو معلوم"[1]. وعن طريق ما يمكن أن نطلق عليه **الأسئلة الممتدّة** حيث نقوم بتتبع سلسلة من الأسئلة نجد أنفسنا في كثير من مسائل الفقه الإسلامي محالين على علم الكلام ونعني **بالأسئلة الممتدّة** ،السّؤال بـ : لماذا؟ بعد كلّ إجابة عن سؤال سابق ساعين بذلك إلى الكشف عن حقائق الأشياء و البحث عن أسسها وأصولها؛ "فإذا قال الأصولي مثلا– باحثا عن علّة تحريم الخمر–:لماذا حرّم الله الخمر؟ تأتي الإجابة الأولى بأنّه قد حرّمها لأجل خاصّة الإسكار التي بها وهذا ما يسمّيه الأصوليون :علّة الحكم، ويمكن أن نطلق على هذه الإجابة أيضا **العلّة الأولى** ثمّ يسأل الأصولي: و لماذا كان الإسكار وصفا يناسب التّحريم؟ ويجيب بأنّ الإسكار يؤدي إلى ذهاب العقل، والحفاظ عليه من مقاصد المكلّف الخمسة المشهورة، ويمكن أن نطلق على هذه الإجابة في تلك المرتبة :**علّة العلّة** أو **العلّة الثّانية**؛ ثمّ تمتدّ الأسئلة بالأصولي في صورة سلسلة متتالية فيسأل: ولماذا كان ذهاب العقل مقتضيا للنهي؟ وتأتي للإجابة بأنّ العقل مناط التكلّيف، والتكلّيف إنّما يكون لتحقيق مراد الله من خلقه ، وهو عبادة الله وعمارة الدّنيا، وفي هذه الرتبة من مراتب الإجابات عن الأسئلة المتتالية الممتدّة نجد أنفسنا قد انتقلنا إلى مباحث علم الكلّام ويمكن أن نسمّي تلك الإجابة **علّة علّة العلّة** أو **العلّة الثالثة**"[2]. و المقصود من هذا كلّه، الإقرار بأنّه "لا يمكن الحديث عن نظرية متكاملة ولا فهمها فهما شاملا إلّا من خلال الكشف عن الأسس المعرفية التي انبنت عليها هذه النّظرية فهذه الأسس تخفي داخلها تصوّرا للعالم و الإنسان؛ فأشدّ النّظريات علميّة لا يمكن أن تسلم من وجود بصمات إيديولوجية تحكم بناءها ومقاصدها وغاياتها"[3]. في هذا المبحث يجد إطلاقنا لاصطلاح "**الأصول**" دون تقييده بالفقه تبريرا له، إذ وجب إطلاقه ليشمل **أصول الدّين** (علم الكلّام) إلى جانب **أصول الفقه** بغية ردّ المنهج الأصولي إلى جذوره المعرفية أوّلًا – وهي جوهر العقيدة الإسلامية وهداية الوحي المبين– ومن أجل بناء البحث من المنظور النّظري – لا النّقدي فقط– ثانيًا. وبعبارة أكثر وضوحا، ننزل في هذا المبحث إلى مستوى أو طبقة في النّقد والتّحليل أكثر عمقا من الرّصد التاريخي ذي الطابع الانتشاري الأفقي كما عهدناه في المبحث الأوّل، حيث تتّجه الدّراسة

---

[1] سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 14

[2] المرجع نفسه، ص 14

[3] بنكراد سعيد، مدخل إلى السّميائية السّردية، ص5،6.




نحو الكشف عن **الأصل المنطقي و المعرفي للتّلقّي الأصولي**، وبيان قيمته الموضوعية وذلك من خلال نقد المبادئ والفرضيات والنّتائج العلمية التي يقوم عليها التّلقّي ذاته، وهذه هي وظيفة **الإبستيمولوجيا**.

وإذا كانت **الإبستيمولوجيا** تركز بالدّرجة الأولى على طبيعة وأصل وحيّز المعرفة، حيث تفحص العناصر المحدّدة للمعرفة ومصادرها وحدودها وآليات تبريرها[1]، فإنّه ينبغي علينا– ونحن نستعين بهذه الممارسة المنهجية– التّفريق بين موقعين معرفيين : "موقع من يتعرّف إلى العلم من داخله: وهو موقع الباحث في بلدان الغرب، و موقع من يتعرف إلى العلم من خارجه: و هو موقع الباحث العربي، وهذا يعني أنّ الإبستيمولوجيا التي نقصدها ونشير إليها تختلف عن تلك الحاضرة في بلدان الغرب فما نجده في هذه البلدان هو **أشكال ممارسة العلم وأشكال استخدامه**"[2]، في حين أنّنا نسعى إلى إبستيمولوجيا تصدر عن موقع عربي إسلامي، وتقدّم معاني التّلقّي خارج أشكال ممارسته وخارج أشكال استخدامه، فقد لاحظنا كثيرا من البحوث المنجزة في مجال التّلقّي تجترّ النّماذج و المفاهيم المشهورة في اتجاهات نقد استجابة القارئ خصوصا، أو اتجاهات ما بعد البنيوية عموما، فوقعت هي الأخرى أسيرة أشكال و ممارسات محدّدة و مستلبة في الآن ذاته.

ولو أنّ الباحث العربي أمعن النّظر قليلا في تقلّبات المناهج النّقدية المعاصرة، لأدرك بسهولة التّصحيحات المتتالية للرؤى النّقدية و المسلّمات النّظرية، حيث يستدرك اللّاحق منها ما أغفله السّابق أو تجاهله، وهذا يجعلنا نشكّك في أيّ مقاربة تتبنّى تلك النّماذج بعدما علمنا أنّ المراجعات لا تزال مستمرّة، ولنا أن نتساءل عن مكانة بحوث تبنّت طروحات "**ياوس**" أو "**إيزر**" أو غيرها أمام محاكمة مصطلح جديد متداول في النّقد العالمي الحديث، وهو مصطلح : **تحرير الآليةّ*** وقد علمنا أنّ هذا المصطلح "يتجاوز، في امتداد دلالته و انفساحها، مصطلحات: الانزياح،

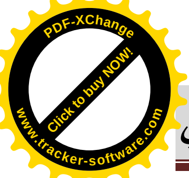
---

[1] ينظر:علوي حافظ اسماعيلي، الملاخ امحمد، قضايا إبستيمولوجية في اللسانيات، ط1، منشورات الاختلاف، 2009 ص23.

[2] إبراهيم عبد الله، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص10.

"لا تقدّم كتب العلم الأجنبية "**المعنى**" في أيّ مسألة، وإنّما تقدّم **أشكال استخدام المعنى**، ضمن وجهة تتلاءم وتنسجم مع من يقدّمها، ولهذا عندما يقرأ الباحث أو العالم أو الأستاذ أو الطّالب عندنا في هذه الكتب كي يتعلم العلم منها، **يقع أسيرا لأشكال ممارسة المعنى و أشكال استخدامه**، ولا ينجح أبدا في الوصول إلى المعنى ذاته، فيبقى هذا المعنى يمثّل عنده لغزا مستعصيا على الفهم و يثير الحيرة على الدّوام "المرجع نفسه، ص 9،10.

* تحرير الآلية: عامل منتظم في مختلف الانجازات النظرية في الشعرية الألسنية والنقد الحديث، كما أنه يقوم بدور مهمّ في تكوين ما يطلق عليه **البلاغة المفتوحة** التي لا تقتصر على الأنماط المصنفة في الأشكال البلاغية وإنّما تتجاوز ذلك




وأفق التوقّع، والمسافة الجمالية، والقارئ الضمني ...الخ التي حدّدتها نظرية الأدب في مناهجها المعرفية"[1].إنّه قلق المعرفة** الذي يحدو بنا نحو التّساؤل عن كيفية إمكان فهم التّحوّلات الإبستيمولوجية التي يشهدها اختصاص معرفي وهو بصدد التغيّر***، التّساؤل الذي يشقّ الطّريق نحو البحث عن جواب يتيح لنا فرصة التّعرّف على بديهيات التّلقّي. يمثّل العنصران المؤسّسان لهذا المبحث محطتين تفسحان المجال أمام التّراث الأصولي لترسيم حدود التّلقّي،حيث تكمن عناصره المنطقية والمعرفية .

1- الأسس المنطقية(المنطق الأصولي في مواجهة المنطق الأرسطي).

لقد هاجم علماء المسلمين المنطق الأرسطي بحدّة، و وضعوا بالموازاة منطقا جديدا، أو منهجا جديدا هو" **المنهج الاستقرائي**"، وكانوا "يعون جيّدا أنّ كلّ منهج هو روح حضارة وليس نموذجا محايدا في الدراسة والتحليل كما اعتقد بذلك الهلينيون الإسلاميون، الذين قبلوه كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع"[2]، وهؤلاء هم الشّرّاح الإسلاميون المشّاؤون

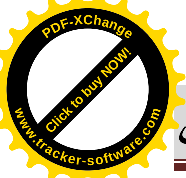
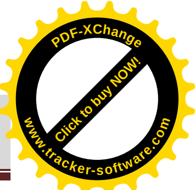
إلى الاعتداد بكل ما يتمثل في النص باعتباره شكلا... ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، الشركة المصرية العالمية للنشر و التوزيع، لونجمان، 1996، ص226 وما بعدها.

[1] موسى صالح بشرى، نظرية التّلقي: أصول...و تطبيقات، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص22.

(القلق هو ناتج الوقوف أمام الاختلاف، اختلاف ثقافة عن ثقافة أخرى، أو هو ناتج الأسئلة المحيّرة التي لا تتوقّف المعرفة عن طرحها و التّنامي من خلالها، سواء كان ذلك أمام المفكر أو أمام الشاعر أو أمام الفنان، كما أنّها الأسئلة و القلق المتولّد منها التي استوقفت النّاقد اللبناني **مارون عبود في منتصف القرن الماضي حين عبّر عنها بروعة في كتابه "**قدماء ومجترّون**" بقوله: " إنّ المفكرين الحقيقيين قليل في هذا الورى، والمشكّكين الحقيقيين أقلّ منهم، أمّا المطمئنون إلى كلّ شيء فملء الأرض...و إنّ أفتك أوبئة الإنسانية، ذلك الاطمنان الدّاخلي، مرض الدهماء الذين يعومون في زبد أنفسهم ولا يغوصون في لجتها، تلهيهم ثرثرة السّاقية عن صمت النّهر الهادئ حيث الحيتان الضخمة التي تبتلع حوت يونان..." ، فالحاصل أنّه من القلق يرتفع حدّ الإبداع الإنساني تنوّعا وعمقا. وبالتّاكيد، فإنّ القلق المقصود، هو ما ينتج عن عدم الاطمئنان إلى الجاهز والسهل من الأجوبة و الحلول) ينظر: البازعي سعد، قلق المعرفة: إشكاليات فكرية و ثقافية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010، ص14.

***هو نفسه التّساؤل الذي بني عليه الباحث المغربي، **دريس عبلالي** أطروحته المرسومة "سيميائية النّص: من المتّصل إلى المتقطع" من أجل البحث عن كيفية استيعاب الدّلالة الإبستيمولوجية للتطورات الأخيرة والتطورات الجارية في السيميائية. ينظر :عبلالي دريس، سيميائية النص: من المتصل إلى المتقطع، ترجمة السيد جمال بلعربي، دط، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، الجزائر، 2008، ص6.

[2] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الإسلامي، ص11.

والأفلاطونيون المحدثون، و يمثّلهم: **الكندي** و مدرسته، ثمّ **ابن سينا** و مدرسته الممتدّة حتى **نصير الدّين الطّوسي**، ومدرسة فلاسفة الأندلس منتهية **بابن رشد**.

لقد وقعت مواجهة منهجية حادّة بين المنتسبين للمنطق الأرسطي من المتفلسفة وبين الدّاعين إلى إبداع منهجي من داخل الدّائرة الإسلامية، وهذا التيار الأخير كان يتزعمه الأصوليون والمتكلّمون. إذ لمّا قامت الدّعوة إلى المنطق، و اعتباره منهج بحث ينبغي تطبيقه في جميع العلوم العقلية والدّينية، عارضها المتكلّمون والأصوليون، فردّوا المنطق الأرسطي، ولم يقبلوه. إلى هذا يشير **شيخ الإسلام ابن تيمية** رحمه الله قائلا: "مازال نظّار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية"[1]. وقد حاول علماء الأصول في مقابل رفضهم للمنطق الأرسطي "إقامة منطق جديد من داخل البنية المعرفية والحضارة الإسلامية، حيث وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلّمون بالزّيادة و التّعديل. تطوّر هذا المنهج بمعزل عن المنطق الأرسطي داخل دوائر المتكلّمين معتزلة كانوا أو أشاعرة أو شيعة أو ماتريدية، إلى أن ظهرت دعاوى المزج بين المنطق و العلوم الإسلامية مع **أبي حامد الغزالي**"[2] كما بيّنّاه في المبحث الأول. لم يكن اعتراض الأصوليين على الدّعوة إلى الأخذ بالمنطق الأرسطي نتاج تعصّب أو هوى، بل هو من مقتضيات وعيهم المنهجي، فقد "كان عقل الأصوليين والمتكلّمين متيقّظا وحيويا وفاعلا، وكان يتوفّر على معايير دقيقة لنقد المعرفة و تمحيص المنهج. و كانوا يدركون جيدا عناصر التحيّز واللاموضوعية في مناهج البحث عند اليونان"[3].ولعلّ الأسباب الرئيسة التي دفعت مفكري الإسلام–أصوليين ومتكلّمين–إلى رفض المنطق الأرسطي مردّها إلى:

ا– إدراكهم أنّ المنطق الأرسطي متلبّس بالميتافيزيقيا اليونانية، ومن ثمّ تكون يقينية المنطق الأرسطي مرتبطة بيقينية تلك الميتافيزيقيا[4].

ب– الصفة التجريدية لهذا المنطق جعلته ينقطع عن العناية بالتّوجيه و بدلالة المنهج العملية ومن ثمّ تعطيله عن الانشغال بإنهاض الهمم إلى العمل بقيم مخصوصة[5].

---

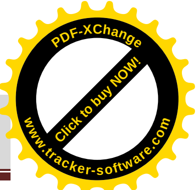
[1]ينظر :ابن تيمية أحمد، مجموع الفتاوي، مكتبة المعارف، المغرب، دط، دت، ج9، ص240.

[2] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص99،98.

[3] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الإسلامي، ص12.

[4]ينظر: النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص99.

[5]ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 311.

ج- استناد المنطق الأرسطي إلى خصائص اللّغة اليونانية، و اللغة اليونانية مخالفة للغة العربية وتطبيق منطق الأولى منهما على الثانية يؤدي إلى كثير من التناقض[1].

لقد قدّم علماء الأصول، في مقابل رفضهم للمنطق الأرسطي، منطقا آخر مباينا، "هذا المنطق الأصولي في الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمي، وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم، وكانت أميز صفاته أنّه يخلو من مباحث الميتافيزيقيا أو من الصفة الميتافيزيقية، تلك الصّفة التي جعلت المنطق الأرسطي كأنّه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الموجود (la science de la pensée nécessaire en tant qu'identique avec l'être)"[2]. إنّ هذه القطيعة المعرفية التي يحدثها المنطق الأصولي مع المنطق الأرسطي بعدم المطابقة بين الفكر والوجود، و من ثمّ تخلّصه من السّمة الميتافيزيقية في استدلالاته، جعلته **منطقا عمليا** ينأى عن العمليات الصورية التي لا تمتّ بصلة إلى الواقع . أو بمعنى أدقّ **منطقا براغماتيا (pragmatique)** يتّفق مع الحاجة الإنسانية العملية.

و بناء على هذا، فإنّ الحديث عن تحليل الخطابات و النّصوص، في الموروث الأرسطي و مقابله الأصولي، قد وضع في حسبانه مسبقا أنّ بلاغة **أرسطو**- بمفهومها الواسع- المسئولة عن توجيه النّصوص، تنتمي إلى إطار معرفي عام، هو محطّ الاهتمام لدى كلّ دراسة جادّة؛" فقد اعتبر فنّ الشعر و فنّ الخطابة عند الفلاسفة المسلمين، الذين تكفّلوا بنقل تراث **أرسطو** و شرحه، امتدادا للمنطق الأرسطي، بل جزءا منه"[3]. فنحن هنا نهتمّ بأصول التلقّي، فلننتبه إلى ارتداد أجزاء من أدوات الفهم و التّفسير إلى مرجعية معرفية منطقيّة، و هو الفضاء الذي نفضّله لإجراء مناقشتنا لأصول التّلقّي في الخطاب الأصولي.

ومن الجدير بالذّكر في هذا المقام، الإشارة إلى أنّ مؤسّس البراغماتية في العصر الحديث "**شارل ساندرس بورس**" يتّخذ الموقف نفسه بنقده للمنطق الصّوري الّذي "يبحث في صورة الفكر وحسب، و تقديمه البديل من ذلك معتبرا **المنطق علم الواقع**"[4]. وفي الحقيقة، إنّ **بورس** مسبوق في ذلك- إضافة إلى علماء الأصول – من قبل "**فرنسيس بيكن**" من الأوروبيين، و تبعه في ذلك

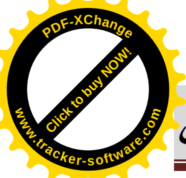
---

[1] ينظر: النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 16.

[2] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص100.

[3] العمري محمد، البلاغة العربية : أصولها و امتداداتها، دط، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص222،221.

[4] خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، دط، دار الينابيع، دمشق، 1996، ص41..




"**جون استيوارت مل**" وغيره من المناطقة الإنجليز[1]، لكن الخلاف بين كلّ هؤلاء يكمن في نظرتهم إلى الواقع التي تنطلق من مواقف فلسفية مختلفة.

وللوقوف على خصائص المنطق الأصولي وكيفية التّأسيس له –ليس من خلال نقض المنطق الأرسطي وحسب، وإنما انطلاقا من بعد معرفي يتلاءم والحقل التّداولي الإسلامي– وجب النّظر في المسائل الآتية*:

ا- **الحدّ: definiting**

درج المناطقة قديما وحديثا على تقسيم المنطق إلى: **تصوّرات** و **تصديقات**، فبواسطة التّعريف نتوصّل إلى التّصوّر، و بواسطة القياس نتوصّل إلى التّصديق، وأهمّ مباحث التصوّرات: **الحدّ**، كما أن أهم مباحث التصديقات: **القياس**. ومبحث التصوّرات عند هؤلاء يشمل أقساما ثلاثة: البحث في الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني، ثمّ البحث في المعنى ذاته، فإذا ما تكون لدينا هذان القسمان–البحث في اللّفظ والبحث في المعنى – تكامل لنا عنصرا الحدّ، فنصل بذلك إلى القسم الثالث الجوهري من التصورات، وهو **التعريف**.

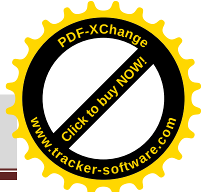
ولمّا كان علماء الأصول حريصين على تحرير العقل من قيود المنطق اليوناني المصطنعة التي تكبّله بالأغلال، وتمنع انطلاقه على سجيّته المفطور عليها، طلبا للعلوم والمعارف، احترسوا من القيود التي وضعها المناطقة، إمّا في تعريفهم للحدّ، أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية أوهموا الناس بأنّ الفكر الإنسانيّ لا يعمل إلّا في إطارها.

إنّ تعريف **الحدّ** في الواقع يتوقّف على:"**الغرض من الحدّ**"، فهل الهدف من الحدّ هو **حصر الذّاتيات**، أو مجرد التمييز كيفما اتفق؟.أمّا الأرسطاليسيون فغايتهم من الحدّ هو حصر الذّاتيات

---

[1] ينظر: خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز ساندرس بيرس، ص15.

*اعتاد المناطقة تقسيم المنطق الصوري إلى ثلاثة أقسام رئيسية، **القسم الأوّل** يتناول التّصوّرات أو الحدود، **القسم الثاني** يتناول القضايا أو الأحكام، **والقسم الثالث** والأخير يتناول الاستدلالات، وهذا التقسيم الثلاثي منحدر إلينا من أرسطو، واضع المنطق الصوري نفسه، فلقد خصصّ **أرسطو** لكلّ قسم كتابا مستقلا، ويقوم هذا التّقسيم على تقسيم عملياتنا العقلية كما يقول **كينز** إلى ثلاثة أقسام: إدراك الأشياء المفردة وهي وسيلتنا في معرفة التصوّرات، ثانيا: إدراك العلاقات بين كلّ حدّين من تلك الحدود أو التصوّرات التي أتت إلى ذهننا في القسم الأول، ثمّ ثالثا وأخيرا: تركيب استدلالاتنا من القضايا التي توصّلنا إليها في القسم الثاني والتي اعتمدت بدورها على حدود القسم الأوّل ويقودنا القسم الأول الخاصّ بالتصوّرات إلى التّعريف، بينما يقودنا القسم الثاني الخاصّ بالقضايا إلى الأحكام أمّا القسم الثالث فيقودنا مباشرة إلى البرهان" وهي الأقسام التي سنقف عندها لنبيّن كيف نقدها علماء الأصول وما هو البديل الذي اقترحوه. ينظر:عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2004، ص55.

لهذا اشترطوا أن يكون الوصف خاصّا، أي : يرجع إلى وصف حقيقة المحدود. فالحدّ إذًا عند **أرسطو** ومن تبعه هو القول المفصّل المعرّف للذّات بماهيته . وأمّا الأصوليون فغايتهم من الحدّ مجرّد **التمييز** فيرجع الحدّ إلى قول الواصف، أي: أنّه القول المفسّر لاسم الحدّ وصفته عند مستعمله على وجه يخصّه ويحصره، فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه[1].فالملاحظ إذًا، أنّ الحدّ الأرسطي يعتمد المحايثة مبدأ متعاليا على كلّ السّياقات لتقديم تعريف مطلق و شامل لكلّ الأفراد المندرجة تحته، وذلك بوصفٍ خاصٍّ يستغرق حقيقة الشّيء المحدود، بينما يكون الحدّ الأصولي متوقّفا على حاجة الشّخص الحادّ كما يتطلبها المقام و السياق، إذ يسوق من الأوصاف الجامعة و المانعة ما يحصل به الغرض التّخاطبي فقط.

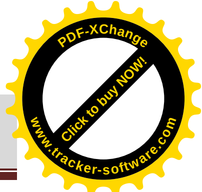
لم يلجأ الأصوليون في تعاريفهم وتصوّراتهم إلى أيّ نوع من أنواع الحدود الأرسطية، بل إنّ الحدّ لدى المتكلّمين جميعا، إنّما يراد به **التمييز** بين المحدود و غيره، وأنّه يحصل بالخواص اللّازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصّفات المشتركة بينه وبين غيره"[2]. وفي هذا يقول **شيخ الإسلام ابن تيمية:** "... المحقّقون من النّظّار يعلمون أنّ الحدّ فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وإنّما يدّعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع **أرسطو** ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم تقليدا لهم، من الإسلاميين وغيرهم. فأمّا جماهير أهل النظر والكلّام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا. وأمّا من أدخل هذا في كلّام من تكلّم في أصول الدّين والفقه بعد **أبي حامد** في أواخر المائة الخامسة وأوائل السادسة، فهم الذين تكلّموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني، وأمّا سائر النّظّار من جميع الطوائف(...)فعندهم إنّما يفيد الحدّ التّمييز بين المحدود و غيره، بل أكثرهم لا يسوّغون الحدّ إلّا بما يميّز المحدود عن غيره، و لا يجوز أن يذكر في المحدود ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سمّي جنسا، أو عرضا عامّا، و إنّما يحدّون بما يلازم المحدود طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بين ما يسمّى فصلا وخاصّة ونحو ذلك ممّا يتميّز به المحدود عن غيره. "[3]. فالحدّ الأصولي إذًا يختلف عن الحدّ الأرسطي، ففي حين يتّجه الأوّل نحو التّخصيص طلبا للتّمييز، يتّجه الثّاني نحو التّعميم طلبا للتّصوير، فهما متباينان تباينا جوهريا.

---

[1] ينظر: النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص101.

[2] المرجع نفسه، ص102.

[3] ابن تيمية أحمد، كتاب الردّ على المنطقيين، دط، دار المعرفة، بيروت، دت، ص14،15



وإذا كان الحدّ عند الأرسطيين هو تعريف الشّيء بالتوصّل إلى ماهيته – أي: "لابدّ من معرفة الماهيّات المختلفة تفصيلا حتى يُعلم **المُشترَك** بين الأشياء المشتركة في شيء واحد أي: "**الجنس**"، و**القدر الذي ينفصل به كلّ واحد منهما** عن الآخر أي: "**الفصل**" – فمن الصّعوبة التّوصل إليه، أمّا الحدّ الأصوليّ فهو في غاية السّهولة، لأنّه إذا كان الحدّ تفصيل ما دلّ عليه اللّفظ إجمالا، فلا عسر في اقتناصه"[1]. فسهولة أو صعوبة التّوصّل إلى الحدّ مردّها إلى الغاية منه، ولمّا كانت عملية الحدّ بتفصيل المجمل أكثر اقتصادا من طلب الماهيات بالبحث عن الأجناس و الفصول، كان التمكّن من الحدّ الأصولي أيسر و أسهل.

هذا فيما يخصّ الحدّ من حيث تعريفه، و الغاية منه عند الفريقين (أرسطيين أو أصوليين)، ولنا أن نتساءل الآن عن طريقة اكتشافه و الوصول إليه ليتسنّى لنا تبيّن وجوه الخلاف بين المنطقين بصورة أكثر عمقا.

بداية نشير إلى أنّ هناك طرقا كثيرة مشهورة لدى شرّاح **أرسطو** من الإسلاميّين، وهي **الاستقراء** و**القسمة** و**البرهان** و**التركيب**، ولا يهمّنا تتبّع مواقف مفكري الإسلام من غير الأصوليّين سواء في ذلك أتباع **أرسطو** و مخالفوه. فإذا كان **أرسطو** قد لجأ إلى طريقة التّركيب مع نقضه للطرق الأخرى، فإنّ الأصوليّين لم يقبلوا تلك الطّرق جميعا وخاصّة طريقة التّركيب[2]. فالأصوليون إذًا يشترطون في الحدّ خلوّه من التّركيب، إلّا أنّ ذلك لا يعني أبدا " تكلّيف الحادّ بأن يأتي في حدّه بعبارة واحدة، إذ المقصود اتّحاد المعنى دون اللّفظ، والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدودا بل منبثقة عن حدود، ولكن التّركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أي من الجنس و الفصل"[3]. فرفض الأصوليين لفكرة الجنس والفصل في الحدّ –كما سبقت الإشارة إليه– ترجع ، في أحد أوجهها، إلى آفة التركيب التي تؤدي إلى تداخل الحقائق وهذا مبطل للحدّ في نظر الأصوليين. مثال ذلك : "إذا حُدّ العلم بأنّه: الذي يصحّ من المتّصف به إحكام الفعل و إتقانه فيقال: هذا فيه تركيب لأنّه يدخل فيه القدرة والإرادة، فتكون القدرة و الإرادة علما، ولأنّه إن كانت القدرة و الإرادة داخلتين في العلم لزم التّركيب المفسد للحدّ، وإن كانتا خارجتين عن العلم، فالعلم بانفراده لا يصحّ به الإحكام، لأنّ العالم العاجز لا يتصوّر منه الإحكام لأنّه غير قادر"[4]. فالتّركيب

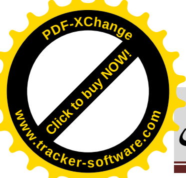
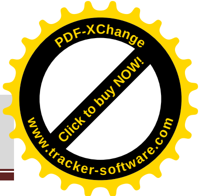
---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص104.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص105

[3] المرجع نفسه، ص106

[4] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج1،ص83

في نظر الأصوليين مفسد للحدّ، لأنّ ذلك سيؤدّي إلى تداخل الحقائق. والمقصود بتداخل الحقائق "إيراد ذاتيات الحدّ بوضع الجنس أوّلا، والفصل ثانيا، ثمّ جعل الفصل علّة لوجود الجنس، ومن هذا الوجه ينتقد علماء الأصول فكرة التّعليل الأرسطي الذي يرى أنّ الفصل (الصّورة) علّة وجود الجنس (المادّة) لامتناع وجود جنس مجرّد من كلّ الفصول كالحيوانية المطلقة، حيث ينتبه **الرّازي** إلى الإشكال الذي توقع فيه فكرة التّعليل الأرسطي، فالماهية المركّبة من ذات وصفة أخصّ منها كالحيوان الكاتب، يكون الذّات جنسها والصّفة فصلها، مع امتناع كون الصفة علّة للذّات لتأخّرها"[1]، وإلّا لزم عن هذا الدّور. يتجلّى التّركيب عند صياغة الحدّ الأرسطي في فكرة الجنس والفصل، لذا ردّ الأصوليون الأساس الذي تقوم عليه هذه الفكرة، وهو: **العلّية**، وصلة مبحث العلل بالحدّ عند **أرسطو** صلة وثيقة، حيث "يتّجه في عملية التّعليل إلى باطن الشّيء وليس إلى ما يلابسه من الخارج، فالعلّة موجودة في الشّيء و ليس في غيره، و يلزم من هذا، أنّ معرفة العلّة تابعة لمعرفة حقيقة الشّيء المعلول وللإحاطة بماهيته، كما أنّ ماهية الشّيء كفيلة بأن تفسّر وجوده، و على هذا الأساس يمكننا أن نقول: إنّ علّة الشّيء ملازمة لمفهومه، ويكفي أن نحلّل مفهوم الشّيء من الأشياء لكي نهتدي إلى علّة اتّصافه بصفة من الصّفات، ويكون التّلازم بين الصّفات التي تتكوّن منها ماهية الشّيء سبيلا إلى معرفة علّة اتّصافه بهذه الصفات، وعلى سبيل المثال، إذا ما وجدنا زيدا متّصفا بالفناء، وتساءلنا عن علّة اتّصافه بالفناء، رجعنا إلى مفهوم زيد فوجدنا أنّ أولى الصّفات التي يتكوّن منها مفهومه هي كونه إنسانا وأمكننا أن نعلّل اتّصافه بالفناء بكونه إنسانا، بناءً على أنّ الفناء صفةٌ ذاتية للإنسان"[2].فالبحث عن العلّة عند **أرسطو** يؤول إلى البحث عن الماهية التي هي جوهر الحدّ، ووجه ذلك "أنّ سؤالنا: ما هي علّة الخسوف؟ يؤول إلى السؤال عن ماهية الخسوف، لأنّ الإجابة عن السؤالين واحدة: هي حجب الأرض لنور القمر، وما ذاك إلّا لأنّ المطلوب بالسؤالين واحد، ويلزم من هذا أنّ الحديث عن الطبيعة و الماهية هو حديث عن العلّة، وأنّ علّة الشيء موجودة في ماهيته؛ والدّليل على ذلك هو أنّ البحث عن طبيعة الشّيء بالسؤال (ما هو؟)، هو في نفس الوقت بحث عن الشّيء الذي يحدّد و يعيّن هذه الطّبيعة بالسؤال (لماذا كان هوهو؟) أي(لماذا هو على ما هو عليه؟)"[3].

---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 106،107.

[2] يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص 15.



وقد اعترض الأصوليّون على الحدّ من جهة اعتباره جوابا للسؤال بـ: (ما هو؟) بإمكانية ذكر الحدّ من غير أن يكون هناك سؤال، و كأنّ الأصوليين قد لاحظوا التنوعات التي يفرزها المقام التخاطبي، و التي تقتضي تنوّعا في صياغة الحدود بتنوع السياقات، فاعترضوا على حصرها في جهة البحث عن الماهية. ولعلّ مردّ هذا الإشكال هو الطابع التّحليلي لفكرة العلّة عند **أرسطو** "الذي يحول بيننا وبين اعتبار التّعاقب بين أمرين، مسوّغا لديه للاستدلال بوجود الأوّل على وجود الثّاني"[1]، وهذا أحد مظاهر الميتافيزيقيا في المنطق الأرسطي، بينما يستدعي الرجوع إلى الواقع الخارجي كما يحدّده السّياق، ترتيبا خاصّا في عملية التّعليل عند صياغة الحدّ الأصولي، و سنقف عند هذا بشيء من التّفصيل أثناء حديثنا عن القياس.

ب- القياس: analogical deduction

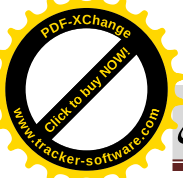
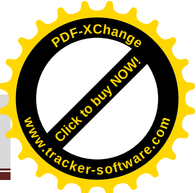
يمثّل مبحث القياس، إلى جانب مباحث الاستدلال الإسلامية الأخرى، ثاني أقسام المنطق الأصولي. هذه المباحث، أو أدلّة العقول، اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال في المنطق الأرسطي، "فكانت منهاجا للبحث العلمي، استخدمها الأصوليون (علماء أصول الفقه وعلماء الكلّام)؛ استنبط بها الأوّلون أحكامهم، وصوّر بها الآخرون حججهم. تنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين: نوع وصلت إلينا مصادره، وهو القياس الأصولي، ونوع آخر لم يصل إلينا من مصادره إلّا ما يمكن تلمسه في أبحاث متناثرة من كتب المتأخرين"[2]. وسنُعرض عن ذكر مباحث النّوع الثاني لضعفها، وعدم أخذ المتأخرين بها (ولذلك أسموها "**الطرق الضعيفة**") مقتصرين على النّوع الأوّل وهو القياس.

وإذا كنا نروم في هذا المبحث تبيان خصوصية المنطق الإسلامي المناهض للمنطق الأرسطي، فإنّ أوّل ما ينبغي التّأكيد عليه- ونحن نتحدث عن القياس - هو التفريق التامّ بين طبيعة كلّ من القياس الأصولي والتّمثيل الأرسطي، فأنّهما يبدوان كأنّهما من طبيعة واحدة، إذ في كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي. وفي الحقيقة إنّ هذين الطريقين مختلفان أشدّ الاختلاف، في جوهرهما، وفي طريقة علاج **أرسطو** للتمثيل وعرض المسلمين للقياس، بالرغم من التّشابه الظاهري السّالف الذّكر، وقد بيّنا في الفصل الأوّل أنّ فكرة القياس-إلى جانب طرق الاستدلال الأخرى- قد عرفها المسلمون منذ فترة مبكّرة، وقبل أن ينتقل إليهم المنطق الأرسطي بكثير.

---

[1] يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقرا، ص 21.

[2] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص111.

وإذا فتّشنا عن أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والقياس الأرسطي لاح لنا مظهران اثنان هما:

أولا: اعتبار القياس الأصولي، أو قياس الغائب على الشّاهد، موصلا إلى اليقين، وهذا عند المتكلّمين جميعهم وكثير من الأصوليين. أمّا التّمثيل الأرسطي فلا يفيد إلّا الظّنّ[1].

ثانيا: إرجاع الأصوليين القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدّقيق القائم على فكرتين أو قانونين هما:

ا/ **فكرة العلّية** (**the law of universal causation**) التي ترى أنّه لكلّ معلول علّة، أي أنّ الحكم الشّرعي ثبت في الأصل لعلّة كذا، فحكم التّحريم في الخمر مثلا معلول بالإسكار.

ب/ **قانون الاطّراد في وقوع الحوادث(the law of the uniformity of nature)**: وتفسيره أنّ العلّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها "أي القطع بأنّ العلّة (علة الأصل) موجودة في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول. فإذا كنّا قد وجدنا الإسكار في الخمر ووجدنا معه التّحريم، ثمّ وجدنا الإسكار في أيّ شراب آخر جزمنا بوجود التّحريم فيه. فهناك إذًا نظام في الأشياء واطّراد في وقوع الحوادث"[2]، فهذا الإطراد في الحوادث هو الذي يسوّغ لنا تعدية حكم الأصل للفرع إذا اشتركا في العلّة.

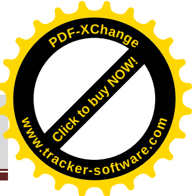
ومن نافلة القول أن نشير إلى أنّ المسلمين قد أقاموا القياس الأصولي على نفس الفكرتين اللتين أقام "**جون ستيوارت مل**" استقراءه العلّيّ العلميّ عليهما، وهما –كما أسلفنا الذّكر– **قانون العلية وقانون الاطراد** في وقوع الحوادث، أي أنّه "إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلّيّة –أو بمعنى أدقّ إلى القانون الطبيعي– فذلك لأنّه يستند على اعتقاد بأنّ الحوادث الطبيعية متناسقة أو مطّردة **Nature is uniforms**. و الاستقراء عند "**مل**" هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر، أنّ هذه الظّاهرة تحدث في كلّ حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي، فهو يقوم على الجزم بوجود نظام في العالم، ويعبر عن هذا بأنّ هناك أشياء في الطبيعة إذ ما حدثت مرة فلابد أن تحدث ثانية، إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر. و يرى "**مل**" أنّه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطّراد في وقوع الحوادث كأنّه" **المقدمة الكبرى النهائية لكلّ الاستقراءات**"[3].

---

[1] ينظر: النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 112.

[2] المرجع نفسه، ص112،113.

[3] المرجع نفسه، ص113.

فالأصوليون إذًا عبّروا عن الرأي الذي قال به " **مل** " في العصر الحديث من إقامة الاستقراء على قانوني التّعليل والاطّراد في وقوع الحوادث، وإن كان هناك فروقات دقيقة بينهما في الجوانب الإجرائية. وإذا كان القياس الأصولي يقوم على نوع من الاستقراء العلمي، يستند قانوني التّعليل والاطراد، فإنّ ذلك يجعله مخالفا للقياس الأرسطي، بل ومخالفا للمنطق الأرسطي.

وإذا كان علماء الأصول قد لجأوا إلى الاستقراء القائم على الملاحظة والتّجربة، بحثا عن العلّة التي هي سبيل القياس*، فإنّهم في المقابل قد انتبهوا إلى العطب الذي يمكن أن يصيب القياس– وهو العطب الذي لم ينج منه القياس الأرسطي– وهو انبناؤه على الدّور، " لأنّه لا ينعقد إلّا عند وجود قضية كلّيّة واحدة على الأقل، وهذه القضية الكلّيّة التي هي وسيلة إلى بعض أفرادها، لا تتحقّق إلّا بتحقّق جميع أفرادها"[1]، لكن هذا الدّور كما يرى بعض الباحثين المعاصرين يمكن رفعه باعتبار دلالة القضايا الجزئية على القضية الكلّيّة دلالة غير لفظية أي عقلية، ودلالة القضية الكلّيّة على القضية الجزئية دلالة لفظية"[2]. لكن عيب القياس في الحقيقة – كما يراه **الشربيني**– يكمن في القضية الكلّيّة التي هي في الواقع غير كلّيّة بالمعنى الحقيقي للكلّمة،لأنّها إنّما تحصل بالاستقراء الذي لا يمكن أن يكون إلّا ناقصا لوقوعه في فترة معيّنة من الزّمان ولانطباقه على أفراد محدودة من النّوع، فتكون كلّيّة الحكم ناقصة، ومن ثمّ ظنّية، لذلك فإنّ الأمانة العلمية تقتضي تقيّد الاستقراء التّام والنّاقص بالزّمان والمكان. وإذا كانت هذه عيوبا في القياس تمنع أن يكون صالحا للإنتاج، فما استعمال النّاس إيّاه في الاستنتاج إلّا لأنّ به خاصّية أخرى غير التي اعتمدها المنطقيون اليونانيون هي التي تجعله صالحا للإنتاج، وذلك لأنّ القياس المنطقي يؤول في نهاية أمره إلى قياس لاحق مجهول على سابق معلوم وهذا **تمثيل** ، والتّمثيل لا يكون إلّا بين مفردين. ومعنى هذا أن القياس مبني على غير ما ظنّه المنطقيون اليونانيون الذين أقاموه في الحقيقة على معرفة العلّة التي يجعلونها دائما جزءا من الطّبيعة، وفي هذه العقيدة إنكار لفكرة الخالق ولتأثيره في خلقه، ولأنّ اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق، وقد جهلها حتى المؤلّهون منهم[3]. وبناء على هذا، نتساءل عن مدى صحّة القياس و كفايته في الاستدلال بعدما علمنا الخلل

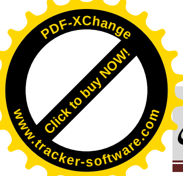
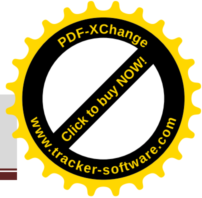
---

*يقوم الاستقراء الأرسطي هو كذلك على مبدأ السببية القائل: إنّ لكلّ حادثة سببا، لكنه مبدأ عقلي صوريّ قبلي مستقل عن التّجربة و الخبرة الحسية.

[1] يعقوبي محمود، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، دت، ص247.

[2] المرجع نفسه، ص 247.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص248.

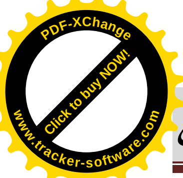
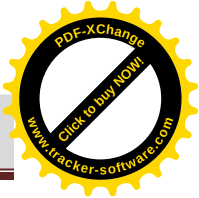
الذي يمكن أن يصيب كلّيّة الحكم. يجيب **الشربيني** عن هذا بأنّ القياس المنطقي إنّما "يكون صحيحا ومعوّلا عليه في حال ما إذا كانت القضية الكلّية الكبرى وضعية اتّفق النّاس على وضعها للعمل بها أو كانت نصّا جاء من الله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ ما يخرجه القياس يكون من اليقين لا من الظنّ، وتكون صحّة القياس في هذين الحالين إنّما هي ناجمة من كون القضية الكلّيّة فيها وضعية أو شرعية، فيكون وضع **أرسطو** لذلك القياس ليس هو الوضع التّام الصّحيح"[1]. فقيمة القياس من حيث إفادته لليقين تستفاد من جهة القضية الكلّية الكبرى، وهي الأصل الذي يستند إليه القياس، فقد تكون وضعية(كالقاعدة اللّغوية مثلا)، أو شرعية(كالأحكام التّشريعية مثلا)، ومن ثمّ لا شكّ في يقينية الحكم المرتّب على الفرع، مادام يستند ذاك الأصل. ويعزو **الشربيني** "ضعف القياس على الصّورة الأرسطية إلى ضعف الوسيلة التي يعتمدها وهي الاستقراء الذي يعطي القضية الكلّية الضرورية للقياس، لأنّ عيب الاستقراء هو تعميم الحكم و إثباته للكلّي، في حين أنّ الاستقراء للبعض قطعا دون البعض وفي زمن دون زمن"[2]. أي أنّ الاستقراء الأرسطي يضفي صفة ميتافيزيقية على القياس بتعميمه للحكم مع أنّ الاستقراء ناقص لانحصاره في بعض الأفراد دون بعض، وفي زمن محدّد لا كلّ الأزمنة.

وهذا الذي يذكر **الشربيني** في الرّدّ على القياس الأرسطي لا يعطي لنا الصورة الحقيقية لمزالق المنطق الأرسطي، في القياس خاصّة، وفي الاستدلال عامّة، وإن كان الباحث قد نجح إلى حدّ ما في بيان الاضطراب الذي تقوم عليه نظرية المعرفة الأرسطية برمّتها، إلّا أنّ الذي يؤرقنا أكثر هو أنّ الاكتفاء بإسناد يقينية القياس إلى كلّية القضية الكبرى في حالتي الوضع والشّرع، لا يمنحنا الكثير في تفسير طبيعة الخلاف بين القياس الأصولي والقياس الأرسطي، فضلا عن إمكانية انقلاب الأسس النّقدية الموجّهة للقياس الأرسطي، بما يجرّ طعنا على القياس الأصولي لاشتراكهما في بعض الحقائق، ومن ثمّ احتاج موقف الرّدّ على منطق **أرسطو** وعيا معرفيا أكثر عمقا.

يبدو أنّ محاولة **شيخ الإسلام ابن تيمية** لنقض أسس المنطق الأرسطي، هي أعمق نقد وُجّه للمنطق اليوناني ونسخته المشائية، مدافعا " دفاعا واعيا عن المنطق الطّبيعي الذي يعمل بمقتضى أصول العقل السليم، والذي لم يعمل المشاؤون، ومن قبلهم المعلّم الأوّل، إلّا على تعقيده وإلباسه لباسا غير طبيعي من المصطلحات والصّور التقنية، متى عمل المستدلّ على الالتزام بها

[1] يعقوبي محمود، ابن تيمية و المنطق الأرسطي، ص 247.

[2] المرجع نفسه، ص 248.

اضطرب تفكيره وتعثّر تعبيره، فيكون المنطق الصناعي أداة لتقييد الفكر، لأنّ الغرض منه هو النظر في مفرداته لمعرفة الصّلات الموجودة بينها، ولمعرفة أسباب لزوم بعضها من بعض أو عدم لزومه، في حين أنّ المنطق الطّبيعي أداة لإحداث التفكير وإجرائه، بل لانبثاقه بصورة عفوية ، فلم يعد المنطق الصّناعي في نظر **شيخ الإسلام ابن تيمية** سوى تشويه للمنطق الطّبيعي، وإفراغ لقوانين الفكر الطّبيعية من مجراها السهل إلى مساقها الوعر"[1]. لقد شاع في أوساط الفلاسفة المشّائين تفضيل **قياس الشّمول** على قسيميه **الاستقراء** و**التمثيل**، واعتباره السبيل المأمون إلى العلم، وعدّه أقوى الحجج التي يحتجّ بها لإثبات الأمور والمواقف، كما يعبر عن ذلك **الشيخ الرئيس** في قوله : "والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح (...) وأمّا التّمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس (...) وهذا أيضا ضعيف، وأمّا القياس فهو العمدة "[2]. وإذا كان هؤلاء الفلاسفة المشاؤون لا يذكرون السبب الذي جعلهم يرفعون من شأن **قياس الشمول**، ويحطّون من شأن **قياس التمثيل**– كما ينعى عليهم ذلك **ابن تيمية**– فإنّ المعلّم الأوّل قد عني بذكر ذلك من خلال "المقارنة بين طريقة الوصول إلى النتيجة في قياس الشمول بحمل الأكبر على الأصغر بواسطة الأوسط، وبين طريقة تحصيلها في الاستقراء بحمل الأكبر على الأوسط بواسطة الأصغر، فذكر أنّ النتيجة المحصّل عليها بواسطة الاستقراء ليست لازمة عن المقدمتين لزوما ذاتيا ونوعيا بل لازمة منهما لزوما خارجيا وإحصائيا، ولهذا، لا يمكن أن يكون الاستقراء طريقا إلى العلم اليقيني، لأنّه مادام قائما على تتبّع أفراد النّوع، ومادامت الإحاطة بهذه الأفراد– ماضيا ومستقبلا– أمرا متعذّرا، فإنّه يكون دائما استقراءً ناقصا، ومن ثمّ يكون العلم المحصّل به علما ناقصا أيضا وغير يقيني"[3]. لقد استطاع **ابن تيمية**، بنظره الثّاقب، أن يبيّن بطلان هذه المفاضلة بين قياس **الشّمول** وقياس **التّمثيل** من عدّة وجوه نذكر منها :

ا/ افتقار قياس الشّمول إلى قياس التّمثيل:

واضح أنّ قياس **الشّمول** يتضمّن قضية كلّيّة واحدة على الأقل، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ العلم بهذه القضية لا ينال إلا بقياس **التّمثيل**، وإذا ثبت أنّ قياس الشمول مفتقر إلى قياس التمثيل، فإنّ هذا يقتضي الأمور الآتية:

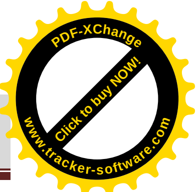
"**أحدها** : التّمييز بين عنصرين مثلين هما:"**الشاهد**" و"**الغائب**".

---

[1] يعقوبي محمود،ابن تيمية و المنطق الأرسطي ، ص 264.

[2] ابن سينا، الإشارات، بواسطة: يعقوبي محمود، ابن تيمية و المنطق الأرسطي، ص264.

[3] يعقوبي محمود، ابن تيمية و المنطق الأرسطي، ص 113.



والثاني: الانبناء على مبدأ مقتضاه **حكمُ الشيء حكمُ مثله.**

والثالث: بيان أن ما به يتماثل هذان العنصران هو السبب الموجب لاشتراكهما في الحكم"[1].

كما إذا استعملنا على سبيل المثال قياس **الشمول** التالي، وهو:"النبيذ مسكر وكلّ مسكر حرام" فإنّ التوصّل إلى معرفة **المقدّمة الكبرى** التي هي"كلّ مسكر حرام" يدعونا إلى التقلب في الأطوار التداولية الثلاثة:

1-أن نعرف أنّ النبيذ هو "**الغائب**"، مادام المطلوب هو بيان حكمه ، وأنّ الخمر هو "**الشاهد**" مادام حكمه معلوما.

2- أن نحكم على النبيذ بما حكمنا به على الخمر فيكون النبيذ حراما، قياسا على الخمر.

3- ثم نبيّن أنّ التحريم الذي حكمنا به على الخمر و النبيذ يستلزمه اشتراكها في الإسكار، بمعنى أن نقرر أنّ الإسكار هو مناط التّحريم، وهذا بعينه مضمون القضية الكلّية "**كلّ مسكر حرام**".

ب/ ردّ قياس الشّمول إلى قياس التّمثيل:

من الأوجه التي لا يستقيم في ضوئها المفاضلة بين قياس الشّمول و قياس التّمثيل استغراق الثّاني منهما لعناصر الأوّل، أي" العناصر و الوظائف المكوّنة لقياس **الشمول** موجودة في قياس **التمثيل**، فـ" **الحدّ الأوسط**" في الأوّل، هو بالذّات "**العلّة**" أو "**المناط**" أو "**الوصف المشترك**" أو "**الجامع**" في الثاني، و "**الحدّ الأصغر**" في الأوّل، هو "**الفرع**" في الثاني، و"**الحد الأكبر**" في الأوّل، هو "**الحكم**" في الثاني، كما أنّ لزوم الأوسط للأصغر هو ثبوت الوصف المشترك في الفرع، ولزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للعلة، ولزوم الأكبر للأصغر هو ثبوت الحكم في الفرع"[2]، فلا سبيل إلى تفضيل قياس الشّمول على قياس التّمثيل باعتبار الأوّل مفيدا لليقين، في حين لا يفيد الثّاني إلّا الظنّ.

ج/ قياس التّمثيل أوسع من قياس الشّمول:

لا يستغرق قياس التّمثيل قياس الشّمول وحسب، بل يمتدّ ليشمل عناصر أخرى تجعله يتفوّق على قياس الشّمول في اقترابه من اليقين، إذ "يتضمن قياس **التّمثيل** - زيادة على العناصر التي يشترك فيها مع قياس **الشّمول**- عنصرا لا يوجد في هذا الأخير، ويقوم مقام النّظير للحدّ الأصغر الذي هو الفرع، وهذا العنصر كما هو معروف هو "**الأصل**". وبيّن أنّ إضافة العنصر يجعل بالإمكان استخراج قياس **شمولي ثان** متعلق بالأصل، مواز للقياس الشّمولي المتعلّق بالفرع

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 362.

[2] المرجع نفسه، ص362.



كما إذا نقلنا القياس **التمثيلي:**"**النبيذ مسكر، فيكون حراما، قياسا على الخمر**" إلى القياسيين الشموليين وهما :"**النبيذ مسكر وكلّ مسكر حرام**" و "**الخمر مسكر وكلّ مسكر حرام**"[1]. و تشهد هذه العملية التوسّعية في القياس التمثيلي على قيمة الحكم المستفاد منه، ولا يمكن تسويته مطلقا بالحكم المستفاد من القياس الشمولي، لزيادة العناصر المنطقية الشاهدة على يقينية الحكم في القياس التمثيلي.

د/ اعتبار قياس التمثيل أيقن من قياس الشمول:

وذلك باعتبار قياس **التمثيل** أصلح لإصابة الغرض والظّفر بالاستدلال الصحيح. فسائر "العقلاء يستدلون بقياس **التّمثيل** أكثر ممّا يستدلون بقياس **الشّمول**"[2]، فكلّ ما يمكن إثباته بقياس **الشمول** يكون إثباته بقياس **التمثيل** آكد و أوْلَى لمّا بيّناه آنفا من تضمّن قياس **التمثيل** للعناصر والوظائف الموجودة في قياس **الشمول** وزيادته عليها، " فإنّ هذه الزيادة تفيد مزيدا من اليقين يخلو منه قياس **الشمول**"[3]، وبعبارة أكثر وضوحا، فإنّ "القياس المنطقي لا يمكنه أن ينفع في الأمور العلمية حتى يكون انبناؤه على القضية الكلّيّة المجردة مقيّدا بمراعاة **أصل معيّن** يحقّق هذه القضية في الخارج ويدلّ على صحّة اللّزوم الذي يجمع بين طرفيها، وإلّا بقيت معان مقدّرة في الأذهان لا وجود لها في الخارج حتى تتولّى جزئيات معيّنة بتحقيقها فيه وليس هناك جزئية يمكنها القيام بهذا التحقيق على أكمل وجه خير من الأصل الذي لا يقاس إلّا عليه أي باختصار : حتى يكشف هذا القياس المنطقي عن بنيته التمثيلية الباطنة التي تظهر في تمامها في قياس **التمثيل**"[4]. وهذا فراق بين قياس التمثيل الذي يفحص مقدّماته بالرجوع إلى العناصر الخارجية والتحقّق من واقعيتها، وبين قياس الشمول الذي لا يغادر بنيته الدّاخلية، و طبيعته التحليلية.

تتضح لنا إذًا الطّبيعة العملية للقياس الأصولي القائمة على التّجربة الحسّية في العالم الخارجي في مقابل الطّبيعة التجريدية للقياس الأرسطي القائمة على العلاقات الصّورية الشكلّية دون الالتفات إلى العالم الخارجي، وإن كان القياسان كلاهما يقوم على مبدأ التّعليل، إلّا أنّهما يفترقان في طرق التّعليل ومسالكه افتراقا جذريا، فإنّ **أرسطو** يتّجه في عملية التّعليل إلى باطن الشّيء وليس إلى ما يلابسه في الخارج، فالعلّة موجودة في الشيء وليس في غيره، كما أسلفنا

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص363.

[2] ابن تيمية أحمد، الردّ على المنطقيين، ص 233

[3] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص263.

[4] المرجع نفسه، ص263،264.



ذكره. وهذا يذكّرنا بمفهوم **البنية المكتفية** بذاتها في الاتّجاه البنيوي الحديث. هذا ما يجعلنا نقول: إنّ العلاقة العلّيّة عند **أرسطو** علاقة تحليلية.أمّا بالنّسبة لعلماء الأصول، فقد نظروا إلى طبيعة العلاقة بين الأصل والفرع، فوجدوا أنّها قد تقوم على أحد الاحتمالين: (إمّا عرضية، وإمّا علّية) ورتّبوا على ذلك نوعين من القياس**:

1–نوع يقوم على أساس الارتباط العرضي:"إذا ما لاح بعض الشّبه، أي إذا كان هناك صفات عرضية موجودة في الجزأين فنحكم بتشابههما. وهذا النّوع من القياس ظنّي إلى أقصى حدود الظنّية ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي"[1].

2–نوع يقوم على أساس الارتباط العلّيّ، حيث يشترط في هذا النّوع من القياس وجود علّة يشترك فيها الأصل و الفرع، "أي يكون بينهما رباط علّيّ لا عرضي"[2]، وهذا النّوع من القياس هو المعتمد عليه لدى علماء الأصول لقيامه على قانوني **التعليل والاطراد** السالفي الذّكر.

ولم يكتف الأصوليون بهذا، بل حدّدوا بدقّة متناهية الطّرق الموصلة إلى العلّة، "فقد استطاع علماء الأصول منذ القرن الرّابع الهجري أن يتوصّلوا إلى تحديد مسالك معيّنة للعلّة من خلال جدال طويل وبنّاء، كان من نتائجه استقرار الآراء تقريبا حول أربعة مسالك، لا يخلو منها مؤلَّف من مؤلَّفاتهم الأصولية، وهي: **المناسبة، والدّوران، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط**، وقد كانت هذه المسالك محلّ نظر ومناظرات بين علماء الأصول، جعلتهم في الأخير يميّزون بين المسالك الصّحيحة والمسالك الفاسدة، فكان بعض هذه المسالك محلّ اتّفاق على صحتها، وكان بعضها الآخر بعيدا من أن يكون محلّ اتّفاق على فسادها، وبذلك أنشأ النّظار المسلمون علما جديدا اقتضاه العمل بالشّريعة، كما اكتشفوا منهجية للبحث عن العلّة الشرعية، ولم يدينوا في إنشائهم لعلم الأصول، وفي اكتشافهم لمسالك العلّة بشيء للفكر اليوناني"[3]. فمسالك التّعليل عند الأصوليين إذًا تستجيب و طبيعة المنطق الأصولي، بل لم تصغ إلّا في إطار الاستقراء العلمي الصارم، حيث عناصر المعرفة الإسلامية، و تعاليم الشّريعة التي لا تنفكّ عن مناحي الحياة.

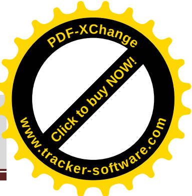
---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص114.

[2] المرجع نفسه، ص114.

** و العجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضا في هذين القسمين من أقسام التّمثيل: قسم يقوم على أساس الارتباط العرضي (occidental connection)، وقسم يقوم على أساس الارتباط العلّي (causal connection) (المرجع نفسه، ص 114).

[3] يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، ص230.

ولم يغترَّ **ابن تيمية** بالشّكلّ الذي أُوردت به صورة الاستدلالات، بل هتك عنها الحُجب ليتوصّل إلى القانون العامّ الذي يحكم كلّ الاستدلالات، فجميع "أنواع الاستدلالات من قياس واستقراء وتمثيل، إن هي إلّا صورٌ مختلفة لاستعمال مبدأ أساسي في كلّ استدلال، هو مبدأ **اللّزوم** الملاحظ بين طرفين، أحدهما اللاّزم والآخر الملزوم، فيكون إدراك التلازم بين الشيئين أو الواقعتين كافيا لإحداث العلم بأحدهما عند العلم بالآخر، وللإيحاء بأنّ أحدهما علّة في الآخر؛ ويكون الاستدلال قائما على العلم بالعلّة– الذي هو علم فطري– فلا يكون من الضّروري إيراد الدّليل في صورة القياس الشّمولي، بل يمكن الاستدلال بالعلّة على المعلول، وبالمعلول على العلّة استدلالا مباشرا بدون استعمال القضية الكلّيّة وعلاقة التداخل مادامت علاقة التّلازم مغنية عن كلّ ذلك"[1]

ويؤكد **ابن تيمية** على فطرية المنطق في مقابل المنطق الصناعي الأرسطي، من أجل إرساء قواعد ومبادئ للمنطق الطّبيعي المؤسّس على الأقيسة العقلية البرهانية كما نطقت بها موازين القرآن الحكيم، ولا يسعنا القفز على هذه الطّرق البرهانية التي لم يعرفها منطق **أرسطو**، لذا نوجزها كالآتي:

ا/ قياس الأَوْلى:(على وزن الأعلى)analogy of the superior

وهو قياس "مبناه على أنّ الفرع أحقّ بالحكم من الأصل"[2] وهو القياس الذي يصحّ في حقّ الله تعالى، "ولهذا فإنّ الأنبياء– عليهم صلوات الله تعالى وسلامه– أرشدوا البشر إلى الاستدلال على الربّ تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك (القياس) استعملوا **(قياس الأولى)**، ولم يستعملوا **(قياس شمول)** تستوي أفراده، ولا **(قياس تمثيل)** محض، فإنّ الربّ تعالى لا مثل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّي تستوي أفراده، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأوْلى، وما تنزّه عنه غيره من النقائص فتنزّهه عنه بطريق الأوْلى، ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته و إلهيته ووحدانيته وعلمه و قدرته وإمكان المعاد"[3]. فالنّوم مثلا صفة نقص في بني البشر، ووجه كونه صفة نقص هو أنّه حاجة إلى سدّ ما افتقر إليه المخلوق في ذاته النّاقصة، فاحتاج إليه لجبر ضعفه، وإذا كان النّوم صفة نقص في المخلوق فتنزيه المولى جلّ و علا عنه من باب أولى، لأنّه كامل في ذاته و صفاته سبحانه و تعالى، فهنا استعملنا برهانا عقليّا و هو قياس الأولى لنفي صفة عن الله تعالى.

---

[1] يعقوبي محمود، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ص 263،264.

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص369

[3] حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية، دط، كتب عربية للنشر والتوزيع، دت، ص40.




ب/ الآيات:verses

وهي قياس مبناه الاستدلال على جزئي بجزئي ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، فإنّ هذا ليس قياسا ولا استقراء و لا تمثيلا، بل هو (الآيات) كالاستدلال بطلوع الشّمس على النّهار، وبالنّهار على طلوع الشّمس، فليس هذا استدلالا بكلّي على جزئي، بل الاستدلال بطلوع **معيّن** على نهار **معيّن**(استدلال بجزئي على جزئي)[1]،فلا يدلّ طلوع الشّمس حال معاينته إلّا على طلوع مخصوص، ولا يكون النّهار الملازم لهذا الطلوع إلّا نهارا مخصوصا(مرتبط بيوم مخصوص من أيام الأسبوع، و بشهر مخصوص من أشهر السنة، و بسنة مخصوصة من التّاريخ)، فهذا استدلال بجزئي على جزئي، وهذا هو الآية.

ج/ قياس الطّرد:invalid analogy

وهو قياس يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بمثله*، فيُتبيّن فيه التّماثل بين الشّيئين أوّلاً ثمّ يسوّى المتماثلان لاحقا، على أساس الوصف الجامع بينهما[2]، فيكون قياس الطّرد بهذا الشّكل راجعا إلى القضية الكلّيّة التّالية : إذا ثبت الوصف الجامع ثبت معه الحكم. وهذا هو " الميزان المنزّل من الله تعالى الذي يستدلّ به العقل، فإنّ من أعظم صفات العقل معرفة **التماثل و الاختلاف**، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحدا ، وقد قال الله تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ ﴾ الشورى: ١٧ ، وقال﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ ﴾ الحديد: ٢٥ الميزان يفسّره السّلف بالعدل ويفسّره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان، وقد أخبر أنّه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط، ويبيّن أيضا في موضع آخر أنّ القياس الصّحيح هو من العدل الذي أنزل الله تعالى، وأنّه لا يجوز قطّ أن يختلف الكتاب و الميزان، فلا يختلف نصّ ثابت عن الرّسل وقياس صحيح –لا قياس شرعي ولا عقلي– ولا يجوز قطّ الأدلّة الصّحيحة النّقلية تخالف الأدلّة الصحيحة العقلية، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصّحيح، بل على خلاف القياس الفاسد"[3]. فإذا تبيّنّا التماثل بين كلّ من الخمر و الكوكايين(المخدرات) وهو الإسكار في كليهما،

---

[1] ينظر: حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية، ص42.

[2] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 368

* "معلوم أنّ مقتضى الاعتبار هو استخراج حكمة من الأمر المعتبر ينتفع بها في العمل، وبما أن المعتبر به هو المثل أو النّظير فإنّ الحكمة المستخرجة تكون مستندة إلى تبيّن التماثل بين الشيئين" المرجع نفسه، ص368.

[3] حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية، ص44.




يمكننا أن نسوّي بينهما في الحكم و هو التّحريم استنادا إلى اشتراكهما في وصف الإسكار، أي اطّراد الحكم مع الوصف الجامع. ويعتبر قياس **الطّرد** ببنيته التّمثيلية المستبطنة "**الأصل الثبوتي لقياس التّمثيل وقياس الشّمول**"[1].أي ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف الجامع.

د/قياس العكس:analogy of reversals

وهو قياس "يقوم على مبدأ اعتبار الشيء، فيُتبيّن فيه الاختلاف بين الشّيئين أوّلاً، ثمّ يعكس الحكم بين المختلفين لاحقا على أساس **الوصف المفرّق** (أو الفارق) بينهما فيكون **قياس العكس** بهذه الصورة مبنيا على القضية الكلّية الشّرطية التالية: وهي :"**إذا انتفى الوصف الجامع، انتفى معه الحكم**"[2]، كما لو رأى المستدلّ أنّ زيدا من الناس مكذّب للرسل، وأنّ عمروا من الناس متّبع للرسل فحكم على عمرو بأنّه ناج يوم الحساب، قياسا بالعكس، بعد ثبوت الهلاك لزيد. ويعتبر قياس العكس ببنيته الاختلافية " **الأصل العدمي لقياس التمثيل وقياس الشمول**"[3]. أي انعدام الحكم لانعدام الوصف الجامع.

وبهذا يتبيّن لنا في الأخير، أنّ القياس الأصولي مغاير تماما للقياس الأرسطي، من حيث جوهره، وعناصره، ونتائجه، لاحتكامه إلى التّجربة الحسيّة في بناء قضاياه، وتوسّله بمنهج استقرائي علمي دقيق في تعليله للأحكام، فكانت استدلالاته – بمختلف طرقها– مثمرة لليقين.

د/ قوانين الفكر(the Law of thought):

تبيّن لنا فيما أوردناها سابقا، المناهضة الشّديدة التّي أبداها الأصوليون تُجاه المنطق الأرسطي حيث لم يكتفوا بلفظه و نقضه، بل أقاموا منطقا جديدا يعارضه، ويتلاءم مع الحقل التّداولي الإسلامي. وقد امتدّت هذه المعارضة لتطال البديهيات التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، فقد وضع أرسطو للفكر قوانين عامّة يسير بمقتضاها، وجعلها قوانين أوّلية سابقة على كلّ تفكير بمعنى أنّ العقل وُجد وهي فيه، وقد حصر **أرسطو** هذه القوانين في **ثلاثة**[4]**:

1- **قانون الذّاتية: (Law of identity)**

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص369.

[2] المرجع نفسه، ص369.

[3] المرجع نفسه، ص370.

[4] ينظر: عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية و الطبيعية، ص37.

يضيف الفيلسوف الألماني "ليبتز**" قانونا رابعا، هو قانون السّبب الكافي **Law of suffisent reason**




هذا القانون يشير إلى أنّ حقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل، **فالكتاب هو الكتاب**، لا يمكن له أن يكون شيئا آخر، ويعبّر عنه بأنّ(أ هي أ)، أو أنّ (كلّ ماهو هو)، أو أن (كلّ ما هو، هو ذات ما هو) وتكون أ في هذه الحالة متطابقة مع ذاتها تطابقا تامّا، وقد عرف المسلمون هذا القانون تحت اسم **قانون الهويّة** أو قانون **الهو هو**. وتصوّر الذاتية يتضمن تصوّر الاختلافات، فنحن حينما نقول إنّ "**أهي أ**"، إنّما نعني في نفس الوقت أنّ "أ" لا يمكن أن تكون"أ" و"**لاأ**"[1]. ومثال ذلك: أنّني حينما أقول: **الشّافعي**. فإنّني أعني في الوقت نفسه أنّ **الشّافعي** لا يمكن أن يكون **غير الشّافعي**؛ كأن يكون **الشّاطبي** مثلا، أو **الشّوكاني**، أو...الخ. وعلى هذا لا يكون لقانون الذّاتية معنى بدون هذا التّمايز أو الاختلاف أو التّباين.

2–**قانون عدم التّناقض**: (**Law of non contradiction**)

هذا القانون يعبّر عن القانون السّابق ولكن في صورة السّلب أو النّفي(négation) ،فإذا كنّا في القانون الأوّل نقرّر أنّ **الشّافعي هو الشّافعي**، فإنّ في قانون عدم التناقض نقرّر أنّ **الشّافعي** لا يمكن أن يكون **الشّافعي وشيئا آخر غير ذاته في الآن نفسه**[2]. فمن الممتنع–كما يرى **أرسطو**– حمل صفة وعدم حملها على موضوع واحد في نفس الوقت وبنفس المعنى.وقد عرف المسلمون هذا القانون فقالوا: **النقيضان لا يجتمعان**[3]. فالفكر لا يقبل الجمع بين النقيضين أثناء اشتغاله السليم.

3– **قانون الثالث المرفوع**: (**Law of the excluded middle term**)

ويشير هذا القانون إلى امتناع الوسط[4] ؛ ويعبّر عنه بـ:"أ **إمّا أن تكون أ، أو لاأ** " **ولا وسط بين ذلك**.وهو بذلك يمثّل الصّورة النّهائية لهذه القوانين، فهو ينفي نفيا قاطعا وجود وسط بين الإثبات والنّفي، فالحكم إمّا أن يكون صادقا أو كاذبا، ولا يمكن أن يكون شيئا وراء ذلك، وقد عبّر **أرسطو** عن هذا القانون بقوله : **لا وسط بين النّقيضين**. أمّا الأصوليون فقد عبّروا عن هذا القانون بقولهم:**النّقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معا**[5]. ففي حالة الحدّ مثلا لا يمكن للشيء أن يكون

---

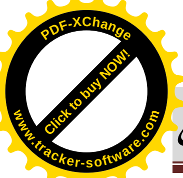
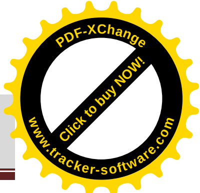
[1] ينظر: عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية و الطبيعية، ص37

[2] ينظر:محمد علي ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دط، دار النهضة، بيروت، 1985، ص16،17

[3] ينظر: عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية و الطبيعية، ص 40، 39.

[4] ينظر : محمد علي ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص17.

[5] ينظر : عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية و الطبيعية، ص40.

موجودا و معدوما في الآن ذاته، و القضية كذاك، لا يمكن أن تكون صادقة و كاذبة في الآن ذاته.

وهذه القوانين مترابطة ومتداخلة فيما بينها، و لا يمكن تصوّرها إلا قي إطار وحدة، "ومن أهمّ خصائصها أنّها بديهية، نقبلها قبولا دون أن نطلب البرهنة عليها أو إقامة الدّليل على صحتها، كما أنّها تعبّر عن اتّصال النّفس واتّساق العقل في الوقت نفسه. فهي **تعبّر عن الحقيقة بأكثر من صورة**، وتثبت أنّ العقل لا يقبل الحكم المتناقض، وأنّ الشيء لا يمكن أن يكون غير ذاته، وبهذه الاعتبارات، تمثّل هذه القوانين أساس المنطق؛ فالعقل الإنساني لا يستطيع أن يتقدّم خطوة في البرهنة و الاستدلال دون أن يستند إليها"[1]، وهذا يعني أنّ جميع صور الاستدلال، وطرق التعليل و التحليل و التفسير، إنّما ترتّد في عمقها إلى هذه القوانين، وبناء على هذا يمكننا أن نقول: إنّ الفهم السّليم و التلقي الفاعل للنّص القرآني يتأثر إلى حدّ بعيد بهذه القوانين الفكرية، وسنفصل أكثر في هذه القضية لاحقا.

وإذا كان من أهمّ المسائل التي دُرست في فلسفة العلوم–في العصر الحديث– نقد بديهيات العقل فإنّ المدرسة الرياضية المعاصرة لم تقبل قانون الثالث المرفوع أي قانون عدم ارتفاع النقيضين واستطاعت بناءً على هذا أن تحقّق نجاحا واسعا. ونقد الأصوليين لهذه القوانين البديهية يشبه إلى حدّ كبير اتّجاه المناطقة المعاصرين في القرن العشرين، "فقد انتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التّراث الفلسفي الأرسطي إلى العربية، وعرفها المسلمون إلى جانب المنطق الذي اعتبر على أنّه صورة اليقين المطلق،فلمّا وضعوا منطقهم الخاصّ، وساروا في أبحاثهم بدون تقيد بهذا المنطق، خرج البعض منهم على هذه القوانين، فلم يقبلوا القانونين الثانيين (قانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون الثالث المرفوع)"[2]. لكن الذي يظهر لنا بعد الاطّلاع على حقيقة نقد الأصوليين لهذين المبدأين يمكن تلخيصه في النّقاط الآتية:

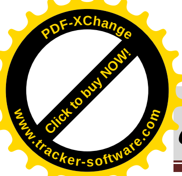
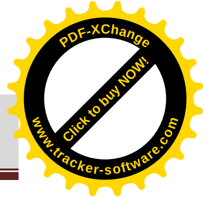
1- نقد البديهيات العقليّة :

لم يكن نقد تلك البديهيات نقدا مباشرا كما هو الحال مع مباحث الحدّ والاستدلال، وإنّما نلمس بعض أشكال استخدامها لدى المتكلّمين الذين خرجوا عليها في أبحاثهم، فأوّل صورة للخروج على قانون عدم الجمع بين النّقيضين يمكن استخلاصها في كلّام بعض المتكلّمين في **باب القدرة**

---

[1] عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية و الطبيعية، ص41. وينظر: محمد علي ماهر عبد القادر،المنطق ومناهج البحث، ص17.

[2] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 143.

حول الإشكال الآتي وهو:هل القدرة تتعلّق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط؟. يجيب هؤلاء المتكلّمون بأنّ قدرة الله تشمل الاثنين: الممكن والمستحيل. "فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة و العجز، وتجمع بين العلم والجهل، وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النّقيضين"[1]. وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أعرضنا عن ذكرها لأنّ غايتنا إثبات وجود نقد موجّه لتلك القوانين، لا تقصّي الأدلّة وتقويمها.

أمّا أوّل المباحث التي أنكر فيها الأصوليون قانون الثّالث المرفوع فهو "**مبحث الحال**" وأوّل من وضع فكرة الحال **أبو هاشم الجبائي** ونفاها أبوه **أبو علي**، ثمّ قال بها **الباقلاني** ولكن على صورة تخالف رأي **أبي هاشم** قليلا، ثمّ أخذ بها **إمام الحرمين** ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها. و "**الحال**"**هو واسطة بين الموجود و المعلوم**، ووصلوا إلى هذه النتيجة من أنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إمّا باستقلاله كالأسود وهو الموجود ،وإمّا باعتبار التبعية لغيره وهو **الحال** كالقادرية والعالمية ، فهو إذًا صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، واحترزوا بلا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية[2]، وهناك طريقتان مشهورتان عند هؤلاء المتكلّمين لإثبات الحال لا يهمّنا التّعرض لهما إذ يمكن طلبها في مظانّها.

2- نقدُ نقدِ البديهيات العقلية :

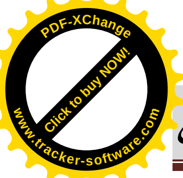
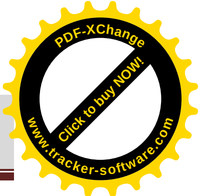
لم يسلك جميع الأصوليّين مع هذه القوانين الفكرية مسلكا واحدا، بل أثار الخروج عليها ضجّة كبيرة لدى كثير منهم، **فالرّازي** مثلا باتت هذه المسألة تشغله كثيرا لذا يحاول الردّ على أصحابها في مواضع كثيرة من مؤلّفاته، إذ يرى أنّ "العقل ما استحضر ماهية النّفي و الإثبات وجزم بأن لا واسطة بينهما، فالمراد من الإثبات كلّ ماله تحقّق و تعيّن وتميز في نفسه، وبالنّفي ما لا تحقّق له ولا تخصّص له ألبتّة في نفسه.إذا عرفت هذا فنقول: تلك الواسطة إن كان لها تعيّن وتخصّص بوجه ما، كان داخلا في الإثبات. وإن لم يكن لها تحقّق و تخصّص، كان داخلا في طريق النّفي، فثبت أنّه لا واسطة بينهما"[3]؛ بل إنّ **شيخ الإسلام ابن تيمية** رغم مناهضته الشّديدة للمنطق الأرسطي "لم يرض مطلقا عن هذا النقد، بل اعتبره خروجا على بديهيات العقل ومبادئه

---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 143.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 145

[3] المرجع نفسه، ص151.

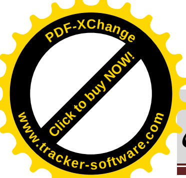
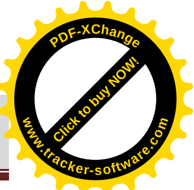
الضرورية"[1]، لأنّ إهمالها سيؤدّي إلى اضطراب كثير من الاستدلالات، ولا تستقيم في حال غيابها معظم التّعليلات.

فالحاصل إذًا، هو أنّ الأصوليّين قد تعرّضوا لنقد هذه البديهيات العقلية أثناء ممارساتهم المنطقية، خاصّة تلك المرتبطة بمجالهم العقدي، غير أنّ هذا النّقد تعرض بدوره إلى انتقادات فريق آخر من الأصوليين. ومهما تكن الانتقادات الموجّهة لذلك النّقد إلّا أنّ وجودها يكفي لتبرير قيمتها أمّا ما يمسّ الجانب التّطبيقي لها أثناء تنزيلها على بعض المسائل ممّا يخلق بعض الخروقات لتعاليم الشّريعة والعقيدة، فإنّ ردّه وارد من باب الخطأ في الاستدلال لا في مصادره، وإذا تقرّر هذا يمكنّنا أن نقول: إنّ علماء الأصول قد سبقوا الأوروبيّين في نقد مبادئ العقل البديهية نقدا يستند إلى طبيعة أبحاثهم، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ اعتبار المنطق شيئا جامدا لا يتطوّر دعوى مضلّلة نسبيا، إذ ستتولّد عنها مفارقات خطيرة: حيث يعمل كلّ نسق منطقي أجنبي على مسخ وتشويه الحقل المعرفي المنقول إليه، ومن ثمّ اعتبار وجود منطق واحد ثابت وتخصيص مبادئ عقلية محدّدة، مع إقصاء إمكانية وجود مبادئ أخرى، كلّ هذا لا أساس له من الصحّة، يقول **طه عبد الرحمان**: "... والحقيقة أنّ المنطق مرّ بأطوار متعدّدة، وأقول لكم بأنّ ما يشهده المنطق اليوم من تطورات لا طاقة للفرد الواحد بالإحاطة بها، إذ أصبح هناك أنواع كثيرة من الأنساق المنطقية في شتى مجالات المعرفة حتّى المجالات الأدبية، يُبطل في بعضها هذا المبدأ أو ذاك من المبادئ التي كنّا نعدّها مبادئ عقلية لا نهائية لا يمكن الخروج عليها مثل "**مبدأ الهوية**" و "**مبدأ عدم التناقض**" و "**مبدأ الثالث المرفوع**" كما هو بصدد ما يعرف بـ :"**المنطق المجانب للاتّساق**" وهو منطق حسابي نستغني فيه مثلا عن مبدأ عدم التناقض، أي نجعل من مسلماته مسلّمة تجمع بين النّقيضين، وعلى هذا فلا يمكن القول بأنّ هناك مبادئ ثابتة تكون بمنزلة مبادئ العقل دون غيرها"[2]. وإذا ثبت أنّه لا يوجد منطق وحيد، فإنّه من الضروري التخلّص من أشكال الميتافيزيقا التي يضربها المنطقُ الأرسطي –و كذلك نُسَخِه في الفكر المعاصر– على العقل ، والتي تدّعي أنّها النّموذج الوحيد الذي يرجع إليه الفكر أثناء اشتغاله، تارة باسم الموضوعية العلميّة، و تارة باسم الشّمولية العالمية، بل ما ثبت أنّه مبدأ بديهي في نسق حضاري ما، ليس بالضّرورة أن يكون كذلك في نسق آخر، وعلى هذا يقاس كذلك ما لم يعدّ من الثّوابت و البديهيات من باب أولى.

---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 151.

[2] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص 64.

د/قانون العلّيّة:the law of universal causation

يعتبر **أرسطو** قانون العلّية من المقدّمات الأوّلية التي ينبني عليها **البرهان والمعرفة اليقينية** على الإطلاق، وقد تبيّن لنا ملامح من أهمّية التّعليل لدى **أرسطو** أثناء تعرضنا لذكر مبحثي "**الحدّ والقياس**"، فقد "عالج أرسطو العلّية لا على أنّها مبدأ أو مشكلّة طبيعية أو ميتافيزيقية فقط، بل على اعتبار أنّها قانون عقلي منطقي أيضا، تستند عليه أبحاث المنطق جميعا. وقد انتقلت فكرة العليّة في أبحاث **أرسطو** إلى العالم الاسلامي، ووجدت قبولا لدى مدرسة الإسلام المشائية، بل إنّ أكبر فلاسفة الإسلام المشّائين وهو **ابن رشد**، يضعها في أبحاثه في المكان الأوّل، ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام من المتكلّمين و الأصوليين موقفا متماسكا ضدّ العلّية الأرسطية واضعين لها تصوّرا يتماشى مع عناصر المعرفة الإسلامية"[1]. فكان نقد الأصوليّين للعلّة كما تصوّرها **أرسطو** من أعمق الانتقادات الموجّهة للمنطق الأرسطي. وتجنّبا للوقوع في دوّامة الطّروحات الفلسفية الشائكة، نفضّل إيراد عصارة ما يمكن تلخيصه في هذا المبحث على الوجه الذي يخدم غرضنا كالآتي:

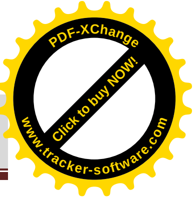
1- معضلة التّعليل في استدلالات المنطق الأرسطي تكمن في الأساس الإبستيمولوجي الذي أُرسي عليه مبدأ العلّية، إذ "يستند مبحث العلّية من منظور نظرية المعرفة الأرسطية إلى اعتبار **التّطابق التّامّ بين الوجود والمنطق**، لهذا اتّحدت عنده **العلّة المنطقية والعلة الواقعية**، ومن هنا كان كلّ شيء في نظر **أرسطو** يحمل أمارات علّته، أي أنّ علّة الشّيء موجودة فيه، ولذلك لم يخطر بباله البحث عنها خارج المعلول، بل يكفي في نظره أن نحلّل مفهوم الشّيء لنصل إلى علّته، فالعلّة عنده إذًا محايثة للهوية المنطقية، تكشف عن التّرابط الموجود بين الموجودات العينية والذّهنية معا"[2]، و من منطلق هذا التصوّر المعرفي الوجودي، يصوغ أرسطو جوهر العلّة باعتبارها "**علاقة اندراج وتضمّن**، حيث تكون العلّة ماثلة في التّداخل بين صفتين و احتواء إحداهما للأخرى، وليس **علاقة تلازم زمني بين وقائع** حيث يعتبر السّابق علّة اللّاحق"[3]. وقد نتج عن هذا التصوّر للعلّة انقلابا جذريا في عملية الاستدلال، إذ سيتمّ اقصاء السّياق، و الاكتفاء بالتوجّه نحو بنية المعلول أثناء عملية التعليل، لذا جاءت طبيعة الاستدلال تحليلية.

---

[1] النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص155.

[2] يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، ص 32،33.

[3] المرجع نفسه، ص33.

أمّا العلّة التي طلبها علماء الأصول فهي العلّة الشّرعية التي يقصد بها جمهورهم: الوصف الموجب للحكم على قول أو فعل بأنّه واجب فعله أو واجب تركه، فهي "**ما يجب الحكم به معه**"، لكن بما أنّ الحكم الشرعي في جوهره إنّما هو وصف شرعي، فإنّه يمكننا بهذا الاعتبار أن نقول: إنّ العلّة الشّرعية هي وصف طبيعي يقارنه* وصف شرعي، بحيث إذا وجد الأوّل وجد الثاني. والمطلوب ههنا هو علّة التشريع في الماضي من أجل التّشريع قي المستقبل باعتبار أنّ العلاقة بين الوصفين ثابتة لا تقبل التغيير، فتكون العلّة حدثا يجري في صورة سلوك يقوم به الإنسان و المشرّع هو الذي يعيّنها، فتكون بذلك نقلية من حيث الأصل**، فالحرمة ليست صفة ذاتية داخلة في التّصوّر الطّبيعي للخمر، بل هي صفة زائدة على الماهية الطّبيعية للخمر، كما أنّها من جهة أخرى غير مستخلصة من التّجربة الحسية[1]. فالعلّة عند علماء الأصول تتجّه نحو خارج المعلول لتبحث عن مستند شرعي، و هو الوصف الشرعي الذي تعلّق به الحكم مع ملاحظة علاقة **اللّزوم** بين الوصف و الحكم، إذ يدور الحكم مع العلّة وجودا و عدما، ولمّا كان هذا هو وصفها فإنّ طلب العلّة يكون الهدف منه تعليل الأحداث الواقعة في المستقبل، وإرجاعها إلى المسألة الأصل المعلّلة، فتكون العلّة هنا موزّعة بين أصل سابق و فرع لاحق كلاهما يقع في المكان و الزمان.

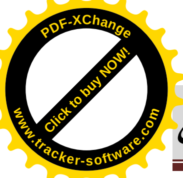
2- يمكن إلحاق العلّة الأرسطية بالعلّة الطّبيعية التي تحدّث عنها علماء الطّبيعة، إذ يمكن وصفها **بالتاريخانية** "لأنّها علّة متطوّرة و متغيّرة بحسب تدرّج العقل البشري في تفسير الظّواهر الطّبيعية ولعلّ في (نظرية الأحوال الثلاثة) التي قدمها الفيلسوف الفرنسي "**أوغست كونت**" **A.Conte** ما يمكن اتّخاذه شاهدا على هذا التّغير، أو التفسير بالعلّة اللاهوتية للظّواهر عامّة غير التفسير بالعلّة الميتافيزيقية الذي هو بدوره غير التفسير بالعلّة الموضوعية، كما أنّ هذه التفسيرات قد تعاقبت وسايرت أطوار ذهنية مختلفة قد مرّت بها البشرية، وقد بات من المسلّم به لدى العلماء الباحثين عن القوانين الطّبيعية أنّ الروح العلمية تقتضي التحلّي بروح النّسبية الذي يعتبر كلّ تفسير صحيحا بالنسبة إلى الظّواهر المختصرة، وإلى معارف الباحث الراهنة. ومعنى هذا أنّ المعارف

---

*ربّما الأدقّ: وصف طبيعي يوجهه (يسدّده) وصف شرعي.

لا ينبغي أن يختلط علينا هذا الأمر بفكرة الاستدلال على العلّة الشرعية، يقول **أبو الحسين البصري "إن قيل أليس نستدلّ بعقولنا على أنّ الحكم الشّرعي حصل عند صفة، وارتفع عند ارتفاعها، فهو مؤثر فيه، قيل إنّا لا ندفع أنّ الاستدلال بالأمارات و الأدلّة إنّما يتمكن منه بالعقول، ولكنا أنكرنا أن تكون الأمارة عليها أمارة عقلية" ينظر: البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ج2، ص774.

[1] ينظر: يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، ص184،185،186.

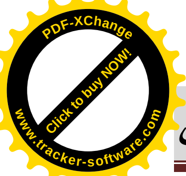
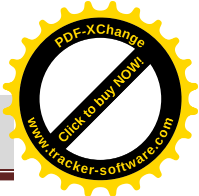




العلميّة تتطوّر لأنّ معطيات التفسير العلمي تتغيّر على مرّ السنين و تتطوّر هي الأخرى"[1]. وكلّ هذا يؤول "إلى بيان أنّ العلّة التي يعتمدها العقل البشري في تفسير الطّبيعة قابلة للتغيّر بخلاف العلّة التي يحدّدها الشّارع عند التّشريع"[2]؛ وذلك أنّ العلّة التي بحث فيها الأصوليون " باعتبار كونها جزءا من خطاب الله، فهي لا تقبل التّغيير مادام كمال الله يقتضي أن يكون خطابه قديما لا يقبل التغيير، لأنّ هذا الخطاب من لوازم علمه القديم الذي هو إحدى صفاته الدّالة على كماله"[3]. وفي الحقيقة، هذه المزّية في التعليل الأصولي ترجع إلى انفتاحها على مصدر معرفي جديد، تفتقر إليه المعرفة الأرسطية، و هو الوحي الإلهي، إذ يحتلّ هذا المصدر مكانا عليّا من نظرية المعرفة الأصولية كما سيتبيّن لنا في المبحث الموالي.

3- ترتدّ العلّة الأصولية إلى مبدأ أساسي هو مبدأ اللّزوم، حيث يكون إدراك التّلازم بين الشيئين أو الواقعتين كافيا لإحداث العلم بأحدهما عند العلم بالآخر، وللإيحاء بأنّ أحدهما علّة في الآخر[4]، وفي هذا توسيع للعلاقة الاستدلالية، بإمكانية الاستدلال من الجهتين: جهة العلّة، وجهة المعلول. يقول **ابن تيمية** في معرض ردّه على المنطقيّين: "الحقيقة المعتبرة في كلّ دليل و برهان في العالم هي **اللّزوم**، فمن عرف أنّ هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللاّزم، وإن لم يذكر لفظ الملزوم ولا تصوّر معنى هذا اللّفظ"[5]، ولم يكتف **ابن تيمية** بتوسيع العلاقة الاستدلالية بجعلها ذات طبيعة لزومية تشمل القياس الأرسطي وغيره من الأدلّة المنطقية، كما أسلفنا بيانه، بل "قام بتوسيع اللّزوم نفسه، بأن جعله شاملا اللّزوم البرهاني القطعي، واللّزوم الحجاجي الظنّي معا، بحيث يمكن القول بأنّ اللّزوم البرهاني عنده هو حالة خاصة من اللّزوم الحجاجي، تتميّز بكون اللّزوم فيها يتّصف بالوجوب بمعنى أنّ اللاّزم لا ينفكّ ولا يتخلّف بأيّ حال عن ملزومه"[6]. فبتر ساق إنسان ما قد يلزم منه موته، و هذا اللّزوم ظنّي، لكن يمكن الحجاج عنه بإدخال بعض الشّواهد كأن يصاحب بتر السّاق شدّة نزيف مؤدّية للهلاك، و قد يرتقي هذا اللّزوم الظنّي إلى درجة اللزوم الواجب فيكون البرهان قطعيا، كأن يلزم من قطع الرأس موت الإنسان، فالموت لازم لا ينفكّ و لا يتخلّف عن قطع الرأس. ومن منظور هذا الاعتبار المنطقي يكون **ابن تيمية:** " سباقا إلى ما استقرّ عليه

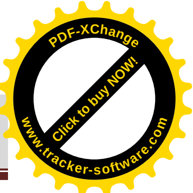
[1] يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، ص188.
[2] المرجع نفسه، ص 189.
[3] المرجع نفسه، ص189.
[4]ينظر: المرجع نفسه، ص263.
[5] ابن تيمية أحمد، الردّ على المنطقيين، ص252.
[6] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص351.

المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرفوه بأنّه "**علم اللّزوم**" كما كان متمكّنا من معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء لعلاقة اللزوم، فقد استثمر خاصية التعدّي لهذه العلاقة معبّرا عنها،نُزُلا، بقوله: إنّ **لازم اللازم لازم**، أو، صُعُدا بقوله بأنّ **ملزوم الملزوم ملزوم**، وأظهر التمسّك بخاصية **عدم التناظر** التي تتّصف بها هذه العلاقة، إذ أنّه ما فتئ يميّز بين الحالتين: حالة كون اللّازم مساويا للملزوم، وحالة كونه أعمّ منه، فإذا كان الأوّل جاز الاستدلال بأحدهما على الآخر وسمّاها بـ"**التلازم من الطّرفين**" وإن كان الثّاني ، فلا يجوز ذلك لأن الأعم لا يلزم عنه الأخص فلا يكون أحدهما نظيرا للآخر"[1]. إنّ الحفاظ على منطق اللّزوم، وقاعدة عدم التناظر يحتل موقعا جوهريا في المنطق الأصولي إذ يمتدّ تأثيره إلى كلّ الآليات الاستدلالية، وبصورة أكثر حضورا، فكرة الأصل والفرع ومبدأ اشتغال القياس. إنّ انتهاك قاعدة عدم التّناظر، واللّعب بطرفي معادلة اللّزوم، سيؤدّي إلى انقلاب جذريّ في عملية التّفسير والفهم والتّلقّي كما هو الحال مع مدارس ما بعد الحداثة عامّة وروّاد التّلقّي خاصّة. فالمنطق الذي تستند إليه نظريات التّلقّي وإستراتيجية التّفكيك، في اتّجاهات النّقد المعاصر، يرتدّ بالتّحديد إلى نقد الفيلسوف الألماني **فريدريك نيتشه** لميتافيزيقا الحضور، حيث يتمّ قلب منطق **السّببية**، ونسف فكرة الأصل. يرى **نيتشه** أنّ " القانون الذي يحكم السببية، وهو قانون التتابع الزّماني، قانون مقلوب أو معكوس، يقوم على إدراك النّتيجة قبل السّبب وليس العكس. فعندما يشعر الإنسان بألم في إصبعه، والألم هنا نتيجة تمّ إدراكها أوّلا. يبدأ في التّحرّك إلى الوراء زمانيا باحثا عن السّبب، وحينما يكتشف دبوسا ملقى على الأرض، يربط بين الوخزة التي حدثت للإصبع والألم الذي شعر به. والدّبوس في هذا السّياق هو السّبب أو العلّة الذي توصّل إليه بعد إدراكه للألم. وبعملية قلب غير منطقي- من وجهة نظر **نيتشه**- يعاد ترتيب السياق السابق الذي أدركنا فيه المعلول قبل العلّة- يقوم الإنسان بإعادة ترتيب السّياق، منطقيا وفي عالم منظم ومنطقي، ليقول إنّ وخزة الدّبوس كانت سببا في إدراك الألم. وهكذا يقوم الإنسان بقلب السّياق إلى " **دبوس–ألم**" وهو عكس السّياق الذي مرّ به أصلا وهو "**ألم- دبوس**". لكن **نيتشه** لا يتوقّف عند مجرّد رصد قلب السّياق، وهو قلب لا ينقصه المنطق في حدّ ذاته. وهكذا يحوّل الفيلسوف الألماني عمليّة تبادل الأدوار بين السّبب والنّتيجة، أو بين العلّة والمعلول، إلى منطق جديد لنسف ميتافيزيقا الحضور، فالدّبوس المادّي يتمّ إدراكه بعد الشّعور بالألم، ورغم أنّ الشّعور بالألم قد حدث أوّلا، إلّا أنّنا، بسبب عملية القلب الدّاخلية تلك نعود لافتراض وجود الدّبوس قبل الألم، لأنّنا في حقيقة الأمر، وكما يقول **نيتشه:** نتخيّل العلّة بعد

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص351،352.

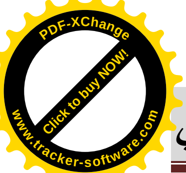
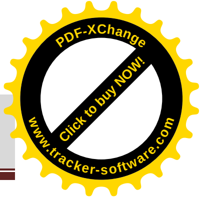
حدوث المعلول أي إنّ النتيجة أصبحت هي في حدّ ذاتها سببا لإدراك السّبب، وهكذا تصبح العلّة معلولا، والمعلول علّة في تبادل مستمرّ للأدوار، ومن دون إمكان تثبيت أيّ منهما في مكانه"[1]. إنّ هذه اللّعبة التي تؤول إلى تغييب الأصل، وتبعا له الحقيقة الثّابتة التي تتوكّأ عليها عملية الاستدلال، وترجع إليها في بناء الأحكام، يمكن أن تحدث قطيعة معرفية حقيقية على مستوى فهم وتلقّي النّصوص. إلى هذا يشير **جوناثان كيلر** محدّدا جوهر التّفكيك النّقدي، حين يقول:" إذا كانت النّتيجة سببا في كون السّبب سببا، إذًا فالنّتيجة، وليس السّبب، هي ما يجب التّعامل معه كأصل. وباستخدام المنطق الذي يُعلي من شأن السّبب في الإعلاء من شأن النّتيجة فإنّنا بذلك نُعري ونُبطل العملية البلاغية المسؤولة عن ترتيب الأولويات، ونُنتج بذلك عملية إزاحة مهمّة. فإذا كان باستطاعة أيٍّ من السّبب والنّتيجة أن يحتلّ موقع الأصل، فإنّ معنى ذلك أنّ الأصل لم يعد أصيلا، لأنّه يفقد ميزته الميتافيزيقية"[2]. إنّ عملية التّعليل في القياس الأصولي تتّجه دائما من الأصل نحو الفرع، بحيث يكون إثبات الحكم للفرع نتيجة ثبوته للأصل، وثبوت الحكم للأصل سببا لإلحاق الفرع به بعد ملاحظة الوصف الجامع بينهما، و تأخّر الفرع عن الأصل ضرورة لأنّ ثبوت الحكم لا يكون إلّا للأصل الذي يستمدّ شرعيته من المشرّع و فقط، ويعني قلب هذا المنطق نسف فكرة الأصل و الفرع، وتبعا لذلك التنكّر للوصف الشّرعي وإبعاد الوحي.

4-يقتضي توسيع العناصر التي ينبني عليها الدّليل اللّزومي، إسقاط قيد العلّية الذي قيّد به **أرسطو** الحدّ الأوسط في مقدّمات القياس، ذلك "أنّ **الوسط** ليس حقيقة ثابتة في نفسها أو باصطلاح القدماء ليس "**وسطا في نفس الأمر**"، وإنّما يختلف باختلاف المخاطَب، فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم في حقّ هذا هو الذي يجب أن يكون وسطا في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر، ولا أدلّ على هذه الصّفة الذّهنية الاعتبارية للوسط من استواء اللّوازم فيما بينها، فليس منها ما يتوقف العلم به على وسط مخصوص يلزم الجميع التوسّل به في إدراكها، لأنّ كلّ ما لزم عنه شيء، إن قريبا أو بعيدا، صحّ الاستدلال بلزومه عليه علما بأنّ الشّرط في ذلك هو معرفة الملزوم فلا يمكن إذًا المساواة بين الوسط والعلّة كما قرّر ذلك **أرسطو** ومتفلسفة الإسلام، فالعلّة التي يستدلّ بها على معلولها هي بمنزلة **الوسط الخارجي** الذي هو كما يقال "**وسط في نفس الأمر**" فتكون بذلك دليلا أخصّ من الوسط الذّهني، ويكون هذا الوسط دليلا أعمّ من العلّة، وعلى

---

[1] حمودة عبد العزيز، الخروج من التيه دراسة في سلطة النّص، ط1، مطابع السياسة، الكويت، 2003، ص106.

[2] المرجع نفسه، ص106.

هذا فالعلّية ليست وصفا لازما للدّليل، فكلّ علّة دليل، وليس كلّ دليل علّة[1]. وبهذا نكون قد خرجنا من **المنطق الأرسطي الصّوري إلى المنطق الأصولي التّداولي**.

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 353،354.




2-الأسس المعرفية (المعرفة الأصولية في مواجهة المعرفة الغربية)

لا شكّ أنّ المتفحّص لمختلف النّظريات الغربية المقدّمة في مجال التّلقّي، يجد نفسه وجها لوجه أمام معطيات جدّ متشعّبة، ومتباينة إلى حدّ التناقض أحيانا، وللخروج من دوّامة التّيه في تشقيقات تلك النّظريات، لا بدّ من تقديم بعض الإجراءات المنهجية التي تعيننا على القضاء على أزمة التشتّت الذّهني إزاء تصوّراتنا قيد البحث، ولمّ الشّمل من خلال مسألتين:

الأولى: إستراتجية المصطلح.

الثانية: التّنوّع المنهجي والدّلالي.

فيما يخص المسألة الأولى يجب التّفريق بين:

1- نظرية الاستقبال.

2- نظرية التلقّي.

فهذان المصطلحان "لا يحيلان على مفهوم واحد، بل لا ينتميان إلى بيئة واحدة؛ فنظريّة الاستقبال وُلدت في النقد الأمريكي الحديث ضمن ما يعرف بـ **(النقد الأنجلو-أمريكي)**، و يتحدّد بمجموعة من النّقاد من أهمّهم: **(جوناثان كيلر، ونورمان هولاند،** و**ديفيد بيليش، و**ما**يكل ريفاتير)**، أمّا نظرية التّلقّي، فقد وُلدت في ألمانيا، منبثقة بشكل مباشر من معطيات الظاهراتية والتّأويلية، ومن أهمّ ممثّليها **(آيزر، وياوس،**و**فيش)**" [1]. أمّا فيما يخصّ المسألة الثانية، فيجب تحديد المنطلقات المنهجية لكلّ ناقد في ميدان النّظريتين السّابقتين كي تتّضح الصّورة النّقدية المنهجية لمعطيات نظريات الاستقبال والتّلقّي بشكل دقيق. ويمكن إيضاح ذلك كالآتي:

1- نظريات الاستقبال الأمريكية

* **جوناثان كيلر:** نظرية القدرة الأدبية.
* **نورمان هولاند:** نظرية هوية النص.
* **ديفيد بليش:** نظرية الأثر النفسي في الاستقبال.
* **مايكل ريفاتير:** نظرية دور العلامات في الاستقبال.

2- نظريات التّلقّي الألمانية:

- **وولف جانـج آيزر:** نظرية النصية وعملية التّلقّي.
- **هانز روبرت ياوس:** نظرية جماليات التّلقّي.

[1] سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص113




– **ستانلي فيش:** نظرية الأسلوبية التأثيرية و التواصل في عملية التّلقّي[1] .

و بما أنّنا أخذنا على أنفسنا – في إطار المنظور الإبستمولوجي– أن نلتزم التّموضع خلف الظّاهرة النّقدية، فإنّه من الواجب أن نعزف عن مجاراة تلك النّماذج الغربية، وأن نحترس من أن تأسرنا طروحاتها. " لقد بات من الضّروري أن يتعامل النّقد العربي المعاصر مع **وعي الظّاهرة النّقدية**، وليس مع الظّاهرة النّقدية نفسها، لأنّ الأوّل يطرح طرق العقلنة في خصوصية الصيغ المستدعاة، في حين يقدّم الثّاني جاهزيات المشروع الفكري الغربي وممارساته النّقدية، بوصفها صيغا صالحة لكلّ زمان ومكان وصيغا ذات صبغة عالمية لا متناهية"[2]. إنّ هذا الالتزام المنهجي "دعوة للخروج من ثقافة الاستهلاك إلى ثقافة الإنتاج، ومن استيراد الأجوبة إلى مشروعية التّساؤل المستمرّ. إنّه دعوة إلى بناء منظومة أسئلة متحرّكة للنقد العربي المعاصر، يقدّم من خلالها ذاته ويبيّن مرجعيته الغائبة ببيان الأسس الفلسفية للظّواهر النّقدية للوصول إلى تنظيمها الفكري وكشف منطلقاتها المعرفية"[3]، ونحن نؤكّد على هذا إيمانا منّا بأنّ البحث عن التّنظيم الفكري المتحّكم في جوهر التلقّي داخل الخطاب الأصولي، أهمّ من مناقشة التّفاصيل و الجزئيات التي صاغتها نماذج التّلقّي الغربية.

إنّ أُولى الأسس الفلسفية التي يمكن تسجيلها، ونحن نعالج ظاهرة التّلقّي كما عرفها الغرب هي النظر إلى نظريات الاستقبال والتّلقّي على أنّها "صدى للتّطورات الاجتماعية والفكرية والأدبية في أمريكا وألمانيا، وليس بين الجانبين أيّ رابط، ووجوه التّماثل بينهما سطحية وتجريدية في المنظور النّقدي العام. فإرهاصات نظرية التّلقّي الألمانية تتمثّل بـ (**الشّكلانية الروسية، وبنيوية مدرسة براغ، وظاهراتية إنغاردن، وتأويلية غادامير، واجتماعية الأدب**). أمّا نظريات الاستقبال الأمريكية، فإرهاصاتها تتمثّل بشكل كبير بـ (**الذرائعية والوجودية**، ومعطيات **تشومسكي**)"[4]. يمكننا أن نستخلص من هذا، أنّ ما عرف بنظريات التّلقّي والاستقبال، ما هو في الحقيقة إلّا مماكبات ناتجة عن تفعيل الفلسفات السّائدة في الغرب (**وجودية، براغماتية، ظاهراتية** .....إلخ). نستغلّ هذه النتيجة لاستثمارها في بناء مناقشتنا للأصول الفلسفية للتّلقّي **بوصفه ظاهرة، لا نموذجا**

[1] ينظر: سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص113،114
[2] المرجع نفسه، ص14
[3] المرجع نفسه، ص14
[4] المرجع نفسه، ص114.



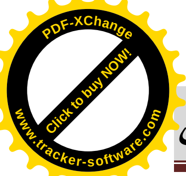
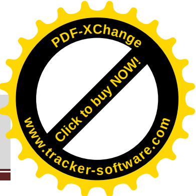

محدّدا، ومن ثمّ الوقوف على بديهياته، وهذا، وفقط، ما يتيح لنا فرصة إشراك الخطاب الأصولي في محاورة تلك الأصول الفلسفية.

وإذا ألقينا نظرة على التّطورات التي لحقت الفلسفة من حيث موضوعها وأقسامها، فإنّها كما أسلفنا ذكره، لا تزال –إلى جانب علم القيم – قائمة على دعامتين، هما: الوجود والمعرفة؛ وقد نتساءل عن تلك المعرفة التي تهتمّ بها الفلسفة، لكن العرف الفلسفي يبدو أنّه يشير إلى أنّ "المقصود بالمعرفة، المعرفة أيًّا كانت، سواء أكانت عقلية أم نقلية، علمية أم ميتافيزيقية، أعني المعرفة في عمومها. ومثل هذه المعرفة تتضمّن الإشارة إلى عنصرين متقابلين ومتتامّين: العنصر الأول هو **الشّخص العارف**، أو **الذّات العارفة**، والعنصر الثاني **الشيء المعروف**، إذ لابدّ أن يتوافر في كلّ معرفة **ذات** و**موضوع** وحصر الكلام أو النّظر في الأشياء المعروفة، أي في الموضوعات يؤدي إلى تكوين معارف مختلفة باختلاف الموضوعات ، وذلك مثل المعارف التي تشير إليها العلوم المختلفة، أو الموجودات التي تتناولها الميتافيزيقا كالألوهة والنّفس والعالم. لكن يمكن حصر النّظر في الذّات العارفة أيضا لنركزه على طريقة رؤيتنا أو معرفتنا بتلك الموضوعات، في الحالة الأولى نفكر في إطار نظرية الوجود، و في الحالة الثانية في إطار نظرية المعرفة"[1]. نقوم بتوزيع عناصر هذا المبحث، مستعينين بتينك النّظريتين، ومن المهمّ أن نؤكّد – في أيّة حال– أنّه ليس في مقدور أيّ باحث أن يفعل أكثر من أن يقوم بعملية اختيار، وإذا ثبت هذا فإنّ من المناقشات المهمّة، والأسس العلمية النزيهة لمصلحة النّظرية الأدبية، أن نصرّح أنّه مادامت الضّوابط والمعايير ليست جوهرية، بل تختار لأسباب خاصّة، فليس ثمّة تبرير لإغفال وجودها لأنّ الباحث مدفوع إليها اضطرارا[2]، حتى وإن أمكن أن يفضي هذا– كما حذّر **رينيه ويليك**– إلى اضطراب عقول ناشئة الطّلاب، وسيكون سوء نية أن يخفى حتى عن ناشئة الطّلاب حقيقة أن **ليس ثمّة معايير وضوابط كاملة تستحقّ أن تحظى بالامتياز**[3]. ومن ثمّ يلوح لنا، أنّ:

- **رصد المنطلقات الأساسية هو أهمّ ما ينبغي التّعويل عليه.**
- **اختيار كُبريات الإشكاليات دون مقتضياتها.**
- **عملية الاختيار تتمّ داخل الخطاب الأصولي لا خارجه.**

---

[1] الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2004، ص139.
[2] ينظر: نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة علي العاكوب، ص12
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص13.

أمّا الخطوات المنهجية التي ينبغي مراعاتها والالتفات إليها في عملية التّحليل فإنّها تبدو لنا في ثلاث خطوات على الأقلّ:

1- **إدراك العلاقة.** 2- **تفعيل العلاقة.** 3- **مفارقة العلاقة.**

ولنشرع الآن في تقديم المسائل المؤسّسة لمبحثنا، فالعلم كما قيل: مسائل ودلائل وقديما قال المناطقة: "ليس العلم إلّا مسائله، فالذي يكوّن العلم هو مجموعة مسائله"[1]. إذًا، لابدّ من تعيين حدود الخطاب الأصولي في مواجهته للأصول الفلسفية لنظريات التّلقّي. نرى أنّه يمكن ذلك من خلال النّقاط الآتية.

1- إمكان المعرفة:

إنّ أوّل ما يجب تناوله في باب المعرفة، هو البحث في **إمكان حصولها من عدمه**. "لأنّها أوّل مسألة أثارت النّقاش منذ القدم، فوقف الفلاسفة أحد موقفين موقف الشّك واللاأدرية، وموقف الاعتقاد"[2].أي إمّا الشّكّ في المعرفة الواردة إلينا، بحيث لا ينتهي البحث أو الاستقصاء إلى أي حكم أو رأي، و إمّا- في مقابل ذلك- تأكيد حقيقة ما و القطع بها، ومن ثمّ الاعتقاد بوجود الحقيقة.

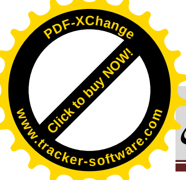
إنّ علاقة الخطاب الأصولي بما أثارته نظرية المعرفة حول قضية إمكان المعرفة، يمكن إدراكها من خلال **وجود الإشكالية نفسها**، ذلك أنّ الأصوليين عرفوا هذه المعضلة، كما عرفها الفلاسفة المسلمون فتوزّعت " المدارس-بناء على ذلك- بين مثبت للعقل والحسّ كطريق أصيل وثابت للمعرفة، وبين منكر للمعرفة العقلية مثبت للحسّيّة فقط، وعلى العكس منكر للمعرفة الحسّية مثبت للعقلية منها فقط، أو رافض لكلا النّوعين من مصادر المعرفة، أي العقلية والحسية وهم **السوفسطائية**؛ وقد توزّع هذا المذهب الأخير فِرقا هي: **المتوقّفة أو اللاأدرية، والعندية، والعنادية.** وقد تبنّى هذا التّصنيف للفرق في إمكان العلم **الرازي** وتابعه على ذلك **الإيجي** في المواقف **والجرجاني** في شرح المواقف"[3]. يمكن أن نلخّص مواقف هؤلاء في إمكان العلم بالصّورة المقتضبة الآتية وهي:

---

[1] قراملكي أحد قرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص172

[2] الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص143.

[3] شوريا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص160-161.




1- الفرقة الأولى: (المعترفون بالحسّيات والبديهيات).

ذهب الجميع إلي أنّ هذه الفرقة أتباعها الأكثرون، ووصفهم **الجرجاني** بأنّهم الظاهرون على الحقّ القويم والصّراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية. تظهر هذه الأغلبية في الانتماء إلى الفرقة الأولى من خلال مراجعة **مواد القضايا***، ومواقف المناطقة والمتكلمين والأصوليين منها[1]. فمذهب جمهور الأصوليّين و المتكلّمين و المناطقة هو القول بإمكان المعرفة سواء عن طريق الحسّ أو العقل، و كلاهما موصل لليقين.

2- الفرقة الثانية: (القادحون في الحسّيات فقط)

وقد نسب **الرازي** هذا القدح إلى " **أفلاطون، و**أ**رسطاطاليس، وبطليموس، وجالينوس**" واستدلّ على نسبته تلك بقولهم "إنّ اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات" باعتبار أنّ حكم الحسّ إمّا أن يعتبر في الجزيئات أو في الكلّيات، وهو غير مقبول في الجزيئات لأنّه في معرض الغلط، أمّا في الكلّيات فالحسّ لا يمكن أن يكون حاكما، إذ أنّه لا يدرك إلا الجزيئات[2]. و يمكن أن نستخلص حجج هذه الفرقة ونحصرها في ناحيتين:

أ- غلط حكم الحسّ في الجزئيات:

وقد بسط القول فيها **الرازي** في كتابه "**المحصّل**"[3] **والإيجي** في " **المواقف**"[4]. **وللغزالي** في نقد المحسوسات، وسبر قيمتها العلمية جولة علمية قادته إليها تجربته الذّاتية، والتي حكاها في "**المنقذ من الضلال**"[5]. فالقادحون في الحسيات يجعلون غلط الحسّ في إدراك الجزئيات على حقيقتها مانعا من حصول معرفة يقينية نثق فيها.

ب- لا حكم للحسّ في الكلّيات:

فالحسّ من جهة يغلط في الجزئيات وهذا سينسحب على الكلّيات. ومن جهة ثانية، فإنّ الحسّ لا تعلّق له إلّا بالجزئي، ومعروف أنّ الحكم الكلّي لا يعتبر فيه عموم الأفراد الواقعيين فقط

---

*يراجع حدود المعرفة بين العقل و الحس في هذا البحث، ص118.

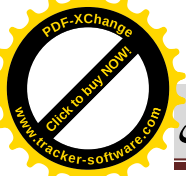
[1]ينظر: شوريا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا، ص 161.

[2]ينظر: المرجع نفسه، ص161-162.

[3] ينظر: الرازي محمد بن عمر،محصل أفكار المنفرجين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،مراجعة و تقديم طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984، ص31-35.

[4] ينظر: الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د ط ، د ت، ص 15 و ما بعدها.

[5]ينظر: الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط9، 1980، ص 14 و ما بعدها.




بل والأفراد المتوهّمة أيضا، وفي كلّ الأزمنة وهذا ما لا يمكن وقوع الإحساس به[1]، أي أنّ محدودية الحسّ، الذي يكون إدراك الكلّيات خارجا عن نطاق قدرته لأنّه لا يتعلّق إلّا بالجزئيات، و الذي تتطرّق إليه آفة تعميم التّصوّر و الحكم على الأفراد الغائبة عنه، كلّها يجعل من الحسّ أداة قاصرة، و فلا ثقة في المعرفة الواردة منها إلى الذّات، و ينتج عن هذا تعذّر حصول المعرفة.

3- الفرقة الثّالثة: (القادحون في البديهيات فقط).

ولعلّ أهمّ اعتراضات هؤلاء على البديهيات قولهم: " المعقولات فرع المحسوسات، ولذلك من فقد حسّا فقد علما"، وأورد هؤلاء مجموعة من الشُّبه على ما اعتبر أنّه من أجلى البديهيات وأكثرها يقينية[2]، أي مبدأ الثالث المرفوع، وما يتفرّع عنه من قضايا بنظرهم، أمثال: الكلّ أكبر من الجزء، الأشياء المساوية للشّيء الواحد متساوية، الجسم لا يكون في مكانين معا. وقد ردّ عليها **الجرجاني** في **شرح المواقف**، كما عالجناها في المبحث السّابق أثناء التّعرض لنقد قوانين الفكر الأرسطي*.

4- القادحون في البديهيات والحسّيات معا:

عرفت هذه الفرقة باسم **السّوفسطائية**، وهي لفظة يونانية، حيث تعني **(سوفا)** العلم أو الحكمة و**(إسطا)** اسم اللّغط، **فسوفسطا** معناه علم اللغط. و ذهب هؤلاء إلى أنّ دليل الفرقتين السّابقتين أي المنكرين للحسّيات والمنكرين للبديهيات يبطل كلاهما الآخر **بالضرورة**. أمّا **النّظر** فلمّا كان فرعَهما فيبطل أيضا ببطلان أصله، ولا طريق إلى العلم غير **الضرورة** و **النّظر**، فلا إمكان للعلم[3]. فالسوفسطائيون ضربوا مذهب القائلين بالبديهيات بأدلّة المنكرين لها، وضربوا مذهب القائلين بالحسّيات بأدلّة النّافين لها، فاستحال بهذا إمكان قيام معرفة ضرورية؛ ولمّا كانت المعرفة النظرية هي الأخرى متفرّعة و تابعة للمعرفة الضرورية، لأنّها لا تحصل إلّا عن طريق الكسب المستند إلى البديهيات و الحسيات، بطلت كذلك، فانسدت جميع طرق إمكان العلم.

والسّوفسطائية ثلاثة أصناف باعتبار المواقف التي اتّخذوها من العلم بعد قدحهم في الضروريات والنّظريات، "فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وهؤلاء هم العنادية. وصنف منهم شكّك فيها وهؤلاء هم اللّاأدرية، وصنف منهم قال هي حقٌّ عند من هي عنده حقّ، وهي باطل عند من من

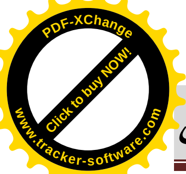
---

[1] ينظر: شوريا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا، ص168.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص169.

* يراجع، المبحث الثاني، نقد المنطق الأرسطي، نقد قوانين الفكر، ص96.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص174-175.




هي عنده باطل"[1]. لكن تبقى خلخلة الحقيقة، سواء بنفيها أو التّشكيك فيها أو القول بتعدّدها بتعدّد الذّوات، صفة جامعة لهذه الاتّجاهات في نظرية المعرفة الأصولية.

ومهما تكن حجج هؤلاء السوفسطائيين في نفي الحقيقة، إلّا أنّها لا تقوى أمام ردود المتكلّمين **كابن حزم، والجرجاني** وغيرهما؛ من ذلك ما أورده **ابن حزم** في "**الفصل**": "قولكم إنّه لا حقيقة للأشياء، أحقٌّ هو أم باطل؟ فإن قالوا: هو حقّ أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقّا أقرّوا ببطلان قولهم، وكفّوا خصومهم أمرهم"[2]، ومثله يقال في مذهب الشّكّ واللاأدرية، "أشكّكم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضا حقيقة، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشّكّ وأبطلوه"[3]. يبدو مذهب السوفسطائية من خلال نقد **ابن حزم**– وإن كان يزعم أنّه لا يعترف بوجود حقيقة– مذهب يقول بالحقيقة، هذه الحقيقة هي نفي الحقيقة ذاتها، فيكون مذهبا في الاعتقاد يقول باللّامعرفة.

وإذا ما أمعنّا النّظر في طبيعة إشكالية إمكان المعرفة داخل الخطاب الأصولي، أي إذا لجأنا إلى تفعيل علاقة الخطاب الأصولي بما أثارته نظرية المعرفة في أولى مسائلها وجدنا أنّ جملة الإشكالات التي أُوردت على البديهيات، وكذلك الحسّيات، "لم تَرِد على ألسنة المنكرين لها والقادحين فيها عموما، بل أوردها جمع من المتكلّمين المثبتين للمعرفة بنوعيها، البديهية والحسّية أمثال **الفخر الرّازي، والإيجي، والجرجاني، والسيالكوتي، والحلبي، والطوسي**"[4]، وبناء على هذا يمكننا أن نخلص إلى المفارقة في العلاقة، وهي أنّ الخطاب الأصولي، وإن كان قد عرف المذهبين معا (مذهب الشّك/مذهب الإعتقاد) في إمكان المعرفة، إلّا أن إحداثياته لم تغادر فضاء الاعتقاد، وتمكّن من طرح الإشكالية ذات الصّيغة التّقابلية: (إثبات المعرفة/ نفي المعرفة) أو (إثبات الحقيقة/ نفي الحقيقة) نظرا لخاصية التّناظر التي يتمتّع بها الحقل الكلامي في إثباته للعقائد ودفاعه عن الحقيقة بإيراد الحجج من جهة والردّ على الشّبهات والأباطيل من جهة أخرى. ينبني إذًا الخطاب الأصولي على قاعدة معرفية تقرّ بإمكان المعرفة، وتعترف بوجود الحقيقة، وهذا يتماشى بداهة مع المنظومة العقائدية الإسلامية.

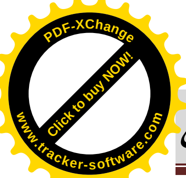
---

[1] شوربا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا، ص175.

[2] ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الأهواء والملل والنّحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د ط،1985، ج1، ص 44.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص44.

[4] شوربا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا، ص174.




2- مصدر المعرفة:

بعد التّعرض لمسألة إمكان المعرفة، نتقدّم خطوة إلى الأمام في نظرية المعرفة، فنتساءل ما أصل الحقيقة وما طبيعة المعرفة؟ وهما سؤالان مرتبطٌ بعضُهما ببعض أشدّ الارتباط.

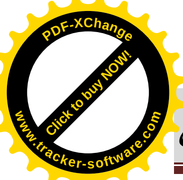
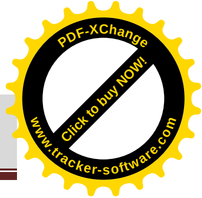
لقد كانت الفلسفات الحديثة، التي بدأت **بديكارت** "**Descartes**" وامتدّت لفترة تربو عن قرن من الزمن، صراعا حول هذا السّؤال، وأسفر ذلك عن مذهبين فلسفيين في تفسير أصل ومنابع المعرفة هما: (المذهب العقلي، والمذهب التّجريبي). ومن الجدير بالذّكر أن نشير إلى أنّ هذين المذهبين غالبا ما يطرحان في الفكر المعاصر ضمن الإشكال الدّائر حول الفلسفة وتعاليم الدّين الكنسي، فبسبب من أنّ "الحضارة الغربية –رغم تبلورها في مناخ مسيحي – كانت علمانية الروح والجوهر والطابع، وبسبب من رفض اللّاهوت المسيحي – كما تبلور في الكنيسة الكاثوليكية الغربية– اعتماد "العقل" سبيلا إلى "الإيمان"، جاءت هذه النّهضة الحضارية الغربية في أحد أوجهها امتدادا لنسختها الأولى اليونانية فلسفةً وتفكيرًا، فانحاز الفلاسفة إلى "العقل" و"براهينه" أداة واحدة لإدراك الحقيقة في الظواهر والأشياء"[1]، واشتدّت الأزمة المعرفية أمام الباحث الغربي– وهو يعاين التّناقض الشّديد بين منهج العلم التّجريبي القائم على الدّليل الحسي، ومنهج الدّين المسيحي التّسليمي– فاتّسعت الهوة السحيقة "بين منهج العلم الذي يشترط الاتّساق المنطقي، ومنهج الدّين الذي يقبل المتناقضات العقلية على أساس أنّ حقائق الدّين يقبلها القلب و إن رآها مخالفة لصريح العقل"[2]. لقد أسفرت هذه الوضعية المعرفية عن انفصام في المصادر، وقلق مرافق لمسيرة الوعي الأوروبي في بحثه عن الخروج من دوّامة **إشكال مصدر المعرفة**، بمحاولة حلّ المعادلة بين العقل والحسّ ومشتقاتها (المثالية والعقلانية والصّوريّة / المادّية والتّجريبية والواقعية)، أو شقّ طريق ثالث بينهما كما هو الحال مع الفلسفة الظّاهراتية.

لنأتي الآن على المعرفة الإسلامية، ونتساءل عن مصادرها، وكيف نظّم الخطاب الأصولي منابعها وألّف بينها. بادئ ذي بدء نشير إلى أنّ المعرفة الإسلامية تختصّ بمصدر معرفي أصيل يمثّل المنبع المهيمن والموجّه لعناصر المعرفة كلّها وهو: "**الوحي**"**revilation**، "المصدر الإلهي الذي يمدّ الإنسان والمعرفة الإنسانية بحاجتها بشؤون الغيب وعلاقاته وغاياته الكلّية وعلاقة

---

[1] عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، دط، دت، ص 152.

[2] شيخ إدريس جعفر، الفيزياء ووجود الخالق: مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، مجلة البيان المملكة العربية السعودية، ط1، 2001، ص 22.

الإنسان بهذه الكلّيات"[1]. إنّ لهذا المصدر المعرفي تأثيرا عميقا في المعرفة الإسلامية إذ يجعلها قائمة على **وَحدة الحقيقة**، الحقيقة التي أتعبت نظرية المعرفة. "هذه الوَحدة مستمدّة من وحدانية الله المطلقة. إنّ الحقّ هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحدا بالفعل، كما يؤكّد الإسلام، فلا يمكن أن تتعدّد الحقيقة. إنّ الله يعلم الحقيقة وينزّلها من خلال الوحي صافية على خلقه، فلا يمكن أن يجيء ما يتنزّل به الوحي مختلفا عن الحقيقة الواقعية، لأنّ الله سبحانه هو خالق الحقائق كلّها الواقعية منها والمطلقة"[2]. وإذا ثبت أنّ الوحي هو المصدر الأساس للمعرفة الإسلامية، فإنّه يشرع لنا أن نتساءل عن مصير المعرفة الواردة إلينا عن طريق كلّ من الحسّ والعقل. أو بعبارة أخرى كيف نظرت المعرفة الإسلامية إلى **الحسّيات والعقليات؟**.

أمّا **الحسّيات senses**، فقد تبيّن لنا أثناء نقد المنطق الأرسطي – خاصّة مع **ابن تيمية** – ضرورة العودة إلى العالم الخارجي لتصحيح الحدود والأقيسة، والتّمييز بين التّصوّرات الذّهنية المجرّدة التي ليس لها وجود حقيقي في العالم الخارجي، وبين ما له وجود واقعي محسوس معلوم. وبناء على ذلك فإنّ المناهج الصّورية التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون والمسلمون – ويلحق بها المناهج الغربية المعاصرة في كثير من الاتّجاهات النّقدية– لاكتشاف الحقيقة، قد أخفقت بسبب نزعتها إلى تصورات مجرّدة بدلا من تعاملها مع الواقع، ولا يمكن – في نظر **ابن تيمية** – بلوغ بحث معقول إلّا باللّجوء إلى **منهج عمليّ** "**empirical**" يأخذ في حسبانه الموقف الكامل للظاهرة الجزئية. ويعود ضلال الفلاسفة– كما يرى **ابن تيمية** – إلى الخلط بين العالم كما هو، وافتراضاتهم الذّهنية التي صاغوها عنه. فقد اعتقدوا – خطأً – أنّ ما يتصوّرونه في أذهانهم، يمثّل الواقع الخارجي، مع أنّ تصوّراتهم الذّهنية قد جرّدت من السّياق وفُرّغت من التّنوّعات الفردية للكائنات الخارجية التي اقتضتها خصوصياتها الفردية، والتي هي – كما يعتقد **ابن تيمية** – علامة وجودها في العالم الطّبيعي[3]. فلا بدّ من تصحيح المعرفة النّاشئة في الذّهن بالتوسّل بالحسيات، لأنّه لا يمكن الحديث عن معرفة يقينية ما لم تتّصل بالواقع الحقيقي.

والحسّيات بوصفها مصدرا معرفيا مفيدا لليقين، تبحث ضمن أقسام **قضايا المنطق اليقينية** الواجب قبولها من حيث **مادّتها**. وتشير الممارسات التراثية، ومراجعات علماء الأصول وتحقيقاتهم

[1] أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن–فيرجينيا–الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1991، ص 113.

[2] الفاروقي إسماعيل راجي، إسلامية المعرفة : المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، ص 34.

[3] ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص130.



إلى أنّ **الحسّيات** تنتظم إلى جانب **المتوترات والمشهورات** لتشكّل لنا مصدرا معرفيا منتجا لليقين ومرشدا إلى الحقيقة.

والمقصود **بالمتواترات recurrents tiding** "الأقوال التي أُخبرنا بها واعتقدنا صدقها لتصديقنا بالمخبِر بها"[1]. بحيث "تسكن إليها النّفس سكونا تامّا، يزول عنه الشّك، لكثرة الشّهادات مع إمكانه، وتزول الرّيبة عن وقوع تلك الشّهادات على سبيل الاّتفاق والتواطؤ، كالحكم بوجود مكّة وبغداد"[2]. ووجوه إلحاق المتوترات بالحسّيات في إفادتها لليقين– الذي يقوم به البرهان على القضايا المتنازع فيها، بحيث تثبت وتقام بها الحجّة على الخصوم– عديدة، من ذلك ما يورده **ابن تيمية**[3]:

أ) إنّ ما ينطبق على الحسّيات من **وجوه الاشتراك والاختصاص** ينطبق على المتوترات فكما أنّ الحسّيات تنقسم إلى ما هو عامّ يشترك فيه الكلّ، وإلى ما هو خاصّ ينفرد به البعض فكذالك المتوترات منها ما يشترك فيه عامّة النّاس كاشتراكهم في العلم بوجود مكّة، ومنها ما تنفرد به جماعة معدودة أو فرد مخصوص.

ب)– إنّ **الاشتراك** في المتواترات أكثر من الاشتراك في الحسّيات: ذلك أنّ الخبر المتواتر يتناقله النّاس جيلا بعد جيل، فيتكاثر عدد السّامعين له حتى يكاد يحصل العلم به لأمم كثيرة لا يحصى عددها بينما أغلب الحسّيات نحو المشمومات والمذوقات، يبقى العلم بها مقتصرا على من جرّبها ولا تتعدّاه إلى غيره، فتكون المتوترات أقرب إلى اليقين وأولى بالإحتجاج بها على الغير ودفع منازعته من الحسّيات التي هي أشدّ اختصاصا بأصحابها.

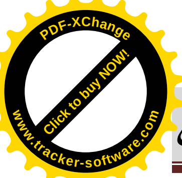
ج) عدم العلم بالمتواتر ليس علما بعدم المتواتر، ولا بعدم علم الغير به، فإنّ من لا يتواتر عنه شيء، إمّا أنّه ليس في يده من الأسباب ما يمكّنه من العلم بوجوده، وإمّا أنّه يأبى طلب هذه الأسباب الموجبة للعلم بذلك. فإن كان الأوّل، فإنّ عدم علمه بالمتواتر الناتج عن ضيق في الصناعة التي يشتغل بها، فلا يقوم شيء منها دليلا على نفي وجود المتواتر، وإن كان الثاني، فإنّه يطالَب (بفتح اللام) بالرجوع عن إعراضه، وبالبحث عن الأسباب الموصلة إلى العلم المتواتر فيجب أن يسمع كما سمع غيره، كما لو زعم شخص أنّه لم ير الهلال فيقال له: (أنظر كما نظر غيرك، فتراه إذا كنت لم تصدّق المخبرين).

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 355.

[2] شوربا زينب إبراهيم،الإبستمولوجيا، ص241.

[3] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص355،356




والمقصود **بالمشهورات** **widespread essues**، كما هو معروف، " المعاني الأخلاقية والقيم الروحية، مثل حسن العدل وقبح الظلم، وحمد الصّدق، وذمّ الكذب، وجمال الأمانة، وشناعة الخيانة، وهلمّ جرّا"[1]. وقد فنّد **ابن تيمية** ادّعاء المتمنطقة بأنّ المشهورات ليست من اليقينيات بالأدلّة التالية[2]:

أ)- إنّ **المشهورات** أشهر من **المجرّبات** لأسباب ثلاثة: **أحدها** أنّ المعاني التي تدخل تحتها أكثر من الأحكام التي تندرج تحت المجرّبات، **والثاني**، أنّ المعنيّين بالمشهورات أكثر من المعنيّين بالمجرّبات **والثالث**: أنّ المخبرين عن الأولى أعلم وأصدق من المخبرين عن الثّانية.

ب)- إنّ **المشهورات** تستند إلى **الفطرة المشتركة** بين جميع الأمم، فقد جُبل الإنسان على محبّة الفضائل وأهلها، وبغض الرذائل وأهلها، فتكون المشهورات من لوازم الإنسانية التي لا انفكاك لأحد عنها ولا أدلّ على ذلك من اللّذة الروحية التي يجدها الإنسان في نفسه كلّما علم بمكرُمة من المكارم، ومن الألم الرّوحي الذي يجده كلّما علم بقبيحة من القبائح، وقد أقرّ المتفلسفة بهذه اللّذة العقلية وبسموّها على اللّذة الحسّية.

ج) اتّفاق الناس على المشهورات أعظم من اتّفاقهم على جميع أقسام القضايا التي سلّم المتفلسفة بيقينيتها بما فيها الأولويات: فالإنسان قد يعلم القضايا الجزئية، ولا يخطر على باله المبدأ المنطقي الكلّي الذي تندرج تحته، بينما لا يعيش الإنسان بغير تحسين الفضائل وتقبيح الرّذائل.

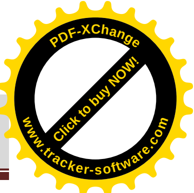
إنّ توسيع مادّة الاستدلال بإدخال **المتواترات والمشهورات** تحت ظلّ **اليقينيات**، يجعل من المعرفة تفتح قنوات جديدة نحو تحصيل الحقائق؛ حيث يَتَّخذ المبدأ التّجريبي، الذي تناط به معرفة الحقيقة، مظهرا أكثر سعة، يشمل **المادّيات والشّرائع والأخلاق**.

وأمّا **العقليات**، فإنّ الكتب التّراثية تتضح بأهمّية هذا المصدر، بل وجعل العقل مناط التّكليف هو قطب الرحى الذي يدور حوله أصول الفقه، ذلك لأنّ هذا العقل وهذا الإدراك، هو أداة الإنسان الأساسية وميزته الكبرى لحمل المسئولية الملقاة على عاتقه في هذه الحياة. غير أنّ العقل يتّخذ مفهوما خاصّا داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، كما هو شائع عند بعض المتكلّمين والأصوليين الذين يحترزون عن القول بأنّ العقل "جوهرٌ، أي ذاتٌ قائمة بالإنسان، يفارق بها الحيوان، ويستعدّ بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثّقافة الغربية تأثّرا بنظرية الفكر

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 354.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص355.

اليوناني في "العقل". ومعلوم أنّ الثّقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النّظرية وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها"[1]، لكن تهمّنا المحاولات النّقيضة التي اعترضت على الأخذ بجوهرية العقل، نظرا لاستدراكاتها العلمية القيّمة في مجال المعرفة. فالحقّ – كما يؤكد **طه عبد الرحمان** – "أنّ تصوّر العقل على أنّه جوهرٌ يوقع في نزعة "**تشييئية** " و "**تجزيئية**: **تشييئية** لأنّها تجمّد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذّوات، مثل "**التّحيّز**" و"**التشخّص**"، و"**الإستقلال**" و"**التحدّد بالهوية**"، **واكتساب الصّفات والأفعال** ... و **تجزيئية**، لأنّها تقسّم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلّة ومتباينة، ذلك أنّ تخصيص العقل بصفة "**الذّات**"، بجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعاقل، لا تقلّ تحديدا لماهية الإنسان ك: "**العمل**" و"**التجربة**" مثلا إن لم تكن أقوى تحديدا لهذه الماهية. فلو جاز التّسليم بجوهرية "العقل"، فلَأن يجوز التّسليم بجوهرية "العمل" وجوهرية" التجربة" أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان كما تكون التّجربة جوهرا مفارقا، مثله مثل جوهر العقل، ولا يخفى ما في القول بتعدّد الذّوات القائمة بالإنسان "ذات عاقلة" و"ذات عاملة" و"ذات مجرّبة" من مجانبة للصّواب، لأنّه يتجاهل **حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله**. فعلى هذا لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السّلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أفقه، مثله في ذلك كمثل البصر بالنسبة للمبصرات؛ فالبصر ليس جوهرا مستقلّا بنفسه وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل لذات حقيقية، وهذه الذّات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألّا وهي "**القلب**" فالعقل للقلب كالبصر للعين".[2].

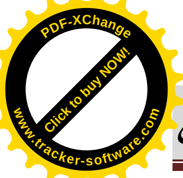
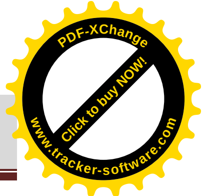
وبعيدا عن اللّبس الذي قد يفرضه العرف العام*، حيث ينصرف مفهوم العقل للدّلالة على النّشاط البيولوجي للدّماغ، بينما يقصر القلب على هالة الأحاسيس والعواطف التي يحملها الجانب النّفسي للإنسان، يطرح مفهوم "العقل" الفعالي والحركي داخل الممارسة الإسلامية العربية منوطا بالعمل والتّجربة، متجاوزا الصبغة التّجريدية الصورية، فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء

---

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2000، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

* هنا انتقاد للحس العام حول موضوع "العقل"، والنزاع حول موضوع "**الحس العام**" يعدّ النتيجة الأبرز للنّظرية، إذ غالبا ما تكون النظرية انتقادا مشاكسا لأفكار المفهوم السائد، ينظر: كوللر جوناثان، ما النظرية الأدبية؟، ترجمة هدى الكيلاني، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009، ص10 و ما بعدها.

كما يقول **ابن تيمية** إنّما "هو صفة، وهو الذي يسمّى عرضا قائما بالعاقل. وقد اتّخذ العقل بمعنى "**فعل القلب**" عندهم صورا مختلفة، وهي:

أ) **صورة الرّبط:** بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

ب) **صورة الكفّ:** بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النّزعات والشّهوات والأهواء.

ج) **صورة الضّبط:** بمعنى أنّ العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه"[1].

من خلال هذا العرض، يمكننا أن نخلُص إلى أنّ مصدر المعرفة الإسلامية تتكامل فيه أطراف ثلاثة"* الوحي، والحسّ، والعقل، وتتداخل هذه العناصر في إطار وَحدة المعرفة، ووحدة الحقيقة، بحيث لا يمكن الفصل بين أقانيمها، ولا يصحّ النّظر- بل يتعذّر- ما لم يكن مراعيا لحدودها، وقد عبّر علم أصول الفقه بمختلف مباحثه عن هذه الخصّيصة المعرفية، و جسّدها في إطار"**مصادر الأحكام الشّرعية**" **sources of legislation** على شكل توليفة محكمة الانسجام مميّزا فيها بين أنواع الأدلّة، وضوابطها، وخصائصها.

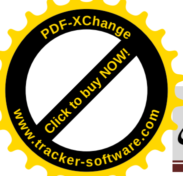
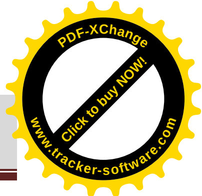
والمقصود بمصادر الأحكام الشّرعية: "الأدلّة الشّرعية التي يستنبط منها الأحكام الشّرعية. والأدلّة جمع دليل، والدّليل في اللّغة "الهادي إلى الشيء، حسّيٍّ أو معنويٍّ، وفي الاصطلاح" هو ما يتوّصل بصحيح النّظر فيه إلى حكم شرعي عملي.والأدلّة نوعان "أدلة متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وأدلّة مختلفة فيها لم يتّفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها، وأشهرها سبعة وهي: الاستحسان، المصالح المرسلة أو الاستصلاح، الاستصحاب، العرف، مذهب الصحابي شرع من قبلنا، الذرائع"[2]. وأمّا ما يخصّ الضابط**regulator** المعرفي الحاصر لأنواع الأدلّة، فإنّ الأصوليّين يشيرون إلى "أنّ الدّليل إمّا وحي أو غير وحي، والوحي إمّا متلوّ أو غير متلوّ، فإن كان وحيا متلوّا فهو القرآن، وإن كان وحيا غير متلوّ فهو السنّة، وإن كان غير وحي "فإن كان رأي المجتهدين من الأمّة فهو الإجماع، وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم

---

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص 18، 19.

*يقول شيخ الإسلام **ابن تيمية** رحمه الله :"وطرق العلم ثلاثة: الحس والعقل، والمركب منها كالخبر...ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلانية والخبرية. فمن كذّب بطريق منها، فاته من العلوم بحسب ما كذّب به من تلك الطرق ". ينظر: السّعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، دار البصيرة، الإسكندرية، ط1، 200، ص50.

[2]الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986، ص417.

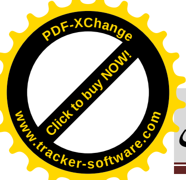
لاشتراكهما في العلّة فهو القياس، وإن لم يكن شيئا من ذلك فهو الاستدلال وهو متنوّع إلى أنواع"[1].
ولمّا كانت غاية أصول الفقه هي وضع القواعد الكلّية للوصول إلى الأحكام الشّرعية، وليس الأحكام العقلية أو القوانين الطبيعة، فإنّ علماء الأصول ميّزوا كذلك بين الأدلّة النّقلية والأدلّة العقلية؛ فالأدلّة النّقلية هي الكتاب والسنّة والإجماع والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي. والعقلية هي القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وسدّ الذرائع، وكلّ نوع منها مفتقر إلى الآخر، فإنّ الاجتهاد لا يُقبل بدون ارتكاز على أساس الأدلّة العقلية، والأدلّة لابدّ فيها التّعقّل، والتدبّر، والنّظر الصحيح. ويلاحظ أنّ هذه الأدلّة، إمّا أن تكون أصلا مستقلّا بنفسه في التّشريع، وهو القرآن والسنة والإجماع وما يتعلق بها كالاستحسان والعرف ومذهب الصّحابي، أو ليست أصلا مستقلا بنفسه وهو القياس. ومعنى كون الدّليل أصلا مستقلّا بنفسه في التّشريع " هو أنّه لا يحتاج في إثبات الحكم به إلى شيء آخر. وأمّا القياس فإنّه يحتاج في إثبات الحكم به إلى أصل وارد في الكتاب والسنّة أو الإجماع، ويحتاج أيضا إلى معرفة علّة الحكم الأصل. واحتياج الإجماع إلى مستند لا يجعله أصلا غير مستقلّ بنفسه، لأنّ ذلك مطلوب فقط عند تكوين الإجماع وانعقاده، لا عند الاستدلال، بخلاف القياس، فإنّه عند الاستدلال به على الحكم يحتاج على معرفة الأصل والعلّة"[2]، فمصادر الأحكام الشّرعية تجمع بين الوحي، والعقل، و التجربة الحسيّة، وترتّب كلّ هذه العناصر من أجل جعل الفرد المسلم يتلقى الأحكام و يتفاعل معها، وتنعكس على سلوكه، لتحوّل المعرفة إلى أفعال و مداولات في الحياة اليومية.

واضح إذًا، أنّ مصادر الأحكام الشّرعية في الخطاب الأصولي، قد بنيت بفضل تفعيل مصادر المعرفة الإسلامية من **وحي يستند إليه الحكم، وتجربة واقعية هي موضوع الحكم الشّرعي، وعقل ينظر في الوقائع ليحكم عليها**، فإنّ الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره. وبناء على هذا علينا أن نقول:إنّ العقل المسلم يقف أمام عالمين متكاملين: عالم الغيب وعالم الشّهادة وهذا ما يشكّل الإطار الإسلامي الشّامل للحياة والوجود، الإطار الذي لا يمكن فهم المعرفة الإسلامية ومنهجيتها والفضاء الذي تتحرّك فيه إلّا من خلاله.

---

[1] الزحيلى وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ص417.

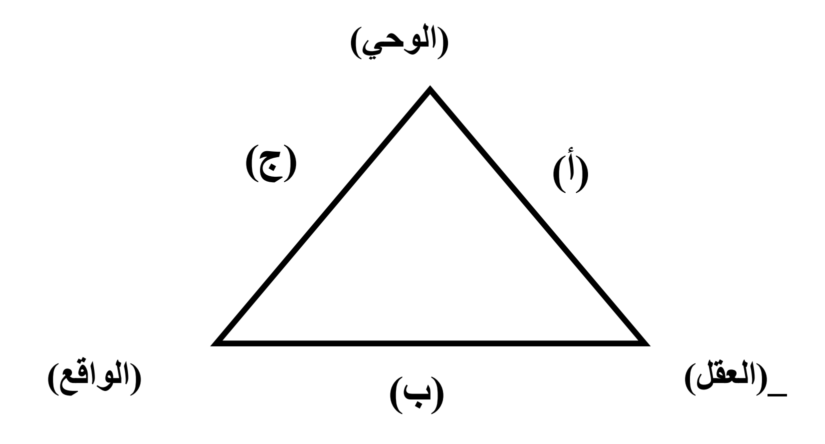
[2] المرجع نفسه، ص 418-419.




3- حدود المعرفة و قيمتها:

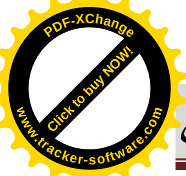
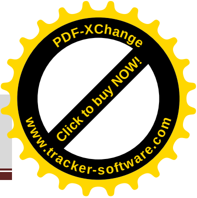
بعد التّساؤل عن إمكان معرفة الحقيقة أو عدم إمكانها، وبعد التّساؤل عن أصل الحقيقة وطبيعتها، يمكن أن نتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام في نظرية المعرفة فنتساءل: هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية تقف عندها ولا تتجاوزها؟ و بناء على ذلك؛ ما قيمة المعرفة الإنسانية؟.

بادئ ذي بدء، نذّكر أنّ العناصر المشتركة في صياغة المعرفة الأصولية ثلاثة: الوحي والواقع، والعقل. والنّظر إلى هذه المصادر في إطار الوَحدة، يُفضي إلى تداخل، يحول دون الوثوق بالنّتائج التي ينتهي إليها النّظر والاستدلال: ذلك أنّ الغرض من الاستدلال في نهاية المطاف، هو الوصول إلى حكم ما – سواء اقتضى الاعتقاد إن كان خبريا، أو الالتزام (الفعل أو الترك) إن كان عمليا – وهنا تطرح مسألة **نقد المعرفة** بقوّة، إذ لابدّ من مساءلة الحكم المتوصّل إليه، وأيُّ الأطراف، في مصادر المعرفة (الوحي/الواقع/ العقل) يكون قاضيا بالحكم؟ وبعبارة أخرى، إن كانت هناك، حقيقةً إمكانيةٌ لاشتراك المصادر الثلاثة في بناء الحكم، فما هي الحدود التي يتوقّف عندها كلّ طرف عند تدخّله بحيث لا يتجاوزها؟ وو بناء على ذلك؛ تتحدّد قيمة المعرفة الناتجة بمدى وفائها وتقيّدها بحدودها.



الشّكل (1): أنموذج وحدة مصادر المعرفة الإسلامية والعلاقات القائمة بين عناصرها الثلاثة.

نجيب عن السّؤال السّابق، ببيان العلاقات **(أ)** و **(ب)** و **(ج)**، المفسّرة لحدود مصادر المعرفة الإسلامية **(الوحي/ العقل/ الواقع)** كما هو مبيّن في الشكل(1). و قبل الشّروع في ذلك لابدّ من الاتّكاء على مسلّمتين قد تمّت البرهنة عليهما خارج نطاق بحثنا وهما:

أولا: التّسليم بأنّ الوحي يملك الحقيقة المطلقة؛ فهو صادق لا يكذب أبدا، ومعصوم فلا يخطئ أبدا، فهو متّصف بصفة الكمال.

ثانيا: التّسليم بأنّ العقل قاصر عن إدراك كلّ الحقائق، كما قد يكذب ويخطئ في استدلالاته، فهو متّصف بصفة النّقص.

فالعلاقة (أ) الضابطة لحدود كلّ من العقل والوحي، قد عولجت في إطار إشكالية (العقل والنقل) التي استنزفت جهودا لم تزد الطّينة سوى بلّة، والسّبب في ذلك هو انبناؤها على مقدّمة خاطئة تسرّبت إلى المعرفة الإسلامية من الثّقافة اليونانية وهي: "الاعتقاد بأنّ العقل مختصّ بالاستدلال، وأنّ السّمع مختصّ بالخبر. فجعلوا العقل أصلا للسّمع بحجّة أنّه هو الدّليل على صحّته، والواسطة لحصول المعرفة به، وأوجبوا تقديمه عليه متى حصل التّعارض بين الدّليل العقلي والنّص الشّرعي"[1]. إنّ "هذا الاعتقاد في التّباين بين طريق العقل وطريق النّقل، مع ما يترتّب عليه من القول بأصالة العقل، وبضرورة تقديمه على الشّرع، لا يمكن قبوله، لأنّه **ثمرة تأثير الإلهيات اليونانية** التي استند إليها المنطق، والتي تخالف المعرفة الإلهية الإسلامية، أصولا وفروعا. فلا نزاع في أنّ الإلهيات اليونانية قامت على أساس أنّ **العقل هو أصل الوجود**، حتى عدّدت العقول وجعلت منها آلهة متعاونة على حفظ نظام هذا العالم، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يكون هذا العقل إلّا **عقلا غير شرعي**، لا يوافق ما تضمّنته الأديان عامّة، والدّين الإسلامي خاصّة، وعلى هذا، فإنّه يتوجّب ترك هذا العقل غير الشّرعي، وطلب عقل غيره لا يسوّغ الإعراض عن الشّرع، ولا معارضته بأيّ وجه من الوجوه"[2]. وقد اشتهر عند كثير من الأصوليين والمتكلّمين مبادئ مبيّنة لكيفية موافقة العقلّ وإقباله على الشّرع– كما هو الحال مع **ابن تيمية والشّاطبي**– في جوانب كثيرة من هذا العقل الشّرعي، من ذلك:

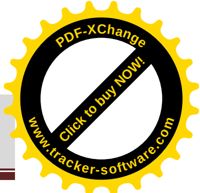
1- الوصف الشّرعي يقابله الوصف البدعي و ليس الوصف العقلي:

من الأعراف الفاسدة التي أفرزتها العقلانية المجرّدة، الفصل بين النّقل و العقل، وجعل أحدهما نقيضا للآخر، فقد " ساد الاعتقاد بسبب تأثير الأصول الإلهية للمنقول المنطقي بأنّ **العقل والشّرع متقابلان** بحيث صارت مسألة هذا التّقابل مسلّمة في الأذهان، تبنى عليها الأحكام حتى عند أولئك الذين لا يقبلون أن يستندوا في هذه الأحكام إلى المنقول المنطقي، فضلا عن الاستناد إلى أصوله في الإلهيات اليونانية، والتّحقيق أنّ المقابلة الصّحيحة هي التي تكون بين "**الشّرعي**"

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص373.

[2] المرجع نفسه، ص373.



و"**البدعي**"، ذلك أنّ "الشّرعي" هو وصف يقوم بكلّ ما كان موافقا لما أنزل الله سبحانه في كتابه العزيز، ولما ثبت عن الرّسول عليه السّلام من أقوال وأفعال وإقرارات، بحيث لو جاز أن يكون "**العقلي**" معارضا له لكان هو الوصف الذي يقوم بكلّ ما يخالف الكتاب المنزل والسنّة المطهرة، وهذا باطل، فلا يمكن أن يكون هذا المخالف إذًا إلّا ما اصطلح عليه باسم "البدعة". فالبدعة تقابل الشّرعة، وهي باطلة والشّرعة صحيحة"[1]. فالتقدير الصّحيح لعلاقة النّقل بالعقل هو التّقدير القاضي بصرف كلّ تعارض بينهما إلى وصف ثالث خارج عن حقيقة النّقل الصّحيح و العقل السّليم هو **البدعة**، فيكون التّقابل الحقيقي قائما بين النّقل و البدعة لا بين النّقل و العقل . "وإذا ثبت أنّ العقل الشّرعي لا يضادّه العقل الاستدلالي، وإنّما العقل البدعي ثبت أيضا أنّ العقل الشّرعي قد يكون استدلاليا كما يكون سمعيا، فالسّمعي هو الدّليل الشّرعي الذي لا يتوصّل إلى العلم به إلّا بإخبار الرّسول، نحو أنباء المعاد، أمّا الاستدلالي، فهو الدّليل الشّرعي الذي يتوصّل بالعقل الاستدلالي إلى العلم به، نحو ما جاء في القرآن الكريم من أدلّة التّوحيد والتنزيه"[2]، وأنواع الأقيسة والبراهين في استنباط الأحكام. وفي التّمييز بين هذين النّوعين من التّدليل:"**التّدليل الشّرعي**" **والتّدليل البدعي**"- كما يرى **طه عبد الرحمان**-: " **تجديدٌ يُحدث، لا مجرّد انعطاف في الفكر الإسلامي، وإنّما انقطاعا حقيقيا فيه، تجديد كان الأجدر بالمسلمين استثماره في توسيع آفاق الحكمة الإسلامية، لكنّه - وأسفاه"- مضى من غير أن يتفطّن علماؤهم إلى هذا التّوسيع وحتى لو تفطّنوا إليه ما كان بعض النّقاد المحدثين ليروا فيه إلّا تقهقرا بالعقل العربي لسلطان المفهوم اليوناني للفلسفة على عقولهم**"[3].

2- العقل الشّرعي أصل للعقل الاستدلالي:

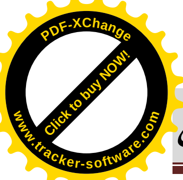
يتمتّع العقل الشّرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما: "**الاستقلال**" و"**الاتّفاق**"، أمّا الاستقلال" فيتّصف به العقل الشّرعي من الوجهين الآتين:

أ)- أنّ العقل الشّرعي يستند إلى القول الصّادق، وإلى الدّليل الصّحيح، فلا يجوز قطّ أن يكون خبر الوحي على خلاف ما أخبر به، وأن تكون إحدى مقدّمات دليله كاذبة، ولا أن يتكلّم بلا علم ولا أن يجادل في الحقّ متى تبيّن، بينما العقل الاستدلالي، قد يسلّم صاحبه بمقدّمات كاذبة ويبني عليها نتائجه سواء مع نفسه أو مع مناظره، ويستنتج ما ليس بالضّرورة لازما عنها. حيث إنّه قد

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص374.

[2] المرجع نفسه، ص 374-375.

[3] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، ص213.




يخطئ في هذا الاستنتاج كما أنّه قد يصيب فيه، فكان العقل الاستدلالي محتاجا إلى أساس يستند إليه فيما يعتقد من مقدّمات، وما يتوسّل به من مسالك، وما ذلك إلّا **العقل الشّرعي الذي يجمع إلى صدق الخبر صحة الدّليل**[1]. فالعقل الشّرعي يفضُل العقل الاستدلالي من جهة استقلاله في إقامة استدلالاته بالتوسّل بآليات لا يمكن أن يعتريها فساد، وتبليغه لمضامين لا يرقى إليها شكّ.

ب)- العقل الشّرعي لا يسلّم بكلّ ما احتجّ به العقل الاستدلالي، بينما العقل الاستدلالي يسلّم بكلّ ما اخبر به العقل الشّرعي ودلّ عليه، إذ متى قامت الدّلالة على صدق الوحي واختصاصه بعلم لا يضاهى لزم صاحب العقل الاستدلالي أن يردّ علمه إليه فيما وقع النّزاع فيه، وأن يصحّحه على مقتضى ما جاء به فيما بدا مخالفا له، لأنّ القصور لن يكون إلّا من جانب أدلّته العقلية، إن كذبا في مقدّماتها، أو فسادا في استلزاماتها[2]. إذ لمّا فاق العقل الشّرعي العقل الاستدلالي من حيث الآليات الاستدلالية والمضامين المبلّغة، قوّة و صحّة، وجب أن يكون الأوّل منهما حاكما على الثّاني.

وأمّا "الاتّفاق" فيتّصف به العقل الشّرعي من الوجهين الآتيين:

أ/- أنّ العقل الشّرعي متّفق على أصوله، بينما العقل الاستدلالي مختلف في مبادئه الضّرورية ومعارفه النّظرية، إذ لا يخفى أنّ المتوسّلين بالاستدلالات المجرّدة يختلفون فيما يدّعون من دعاوي، وما يُقيمون من أدلّة، وما ينسبون إلى مقدّماتها من كونها معلومة بالضرورة، حتى أنّ هذا الاختلاف يبلغ إلى حدّ الأدلّة المتناقضة تتوارد على المسألة الواحدة، فهذا يثبتها وهذا ينفيها، وكلّ يدّعي فيها تحصيل القطع العقلي[3]. وهذا يعني أنّ الاختلاف الذي يتطرّق إلى العقل الاستدلالي يجعل من أدواته الاستدلالية تضعف أمام قضايا و إشكالات الفكر، ويترتب على هذا إخفاق على مستوى الممارسة السلوكية للأفراد بحيث يتعذّر اجتماعهم، و اتّفاق كلمتهم، أمّا العقل الشرعي فهو منزّه من هذه الآفة في الاستدلال ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ النساء: ٨٢.

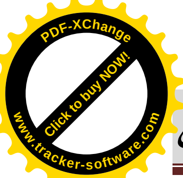
ب/- أنّ العقل الشّرعي يورّث الاتّفاق للعقل الاستدلالي: إنّ اختلاف العقل الاستدلالي يكون على قدر البعد عن العقل الشّرعي، فكلّ من كان عنه أبعد كان التّنازل في معقولاته أعظم والعكس

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص375.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص375.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص376.




بالعكس، كلّ من كان إليه أقرب كان التّنازل في معقولاته أقلّ[1]. و في هذا أحد مظاهر إرجاع مصادر المعرفة الأصولية بعضها إلى بعض في إطار الوحدة، فلا بدّ من تصحيح الاستدلالات العقلية بطلب الشّواهد من الاستدلالات الشّرعية، لدفع الآفات التي قد يتعرّض لها العقل الاستدلالي أثناء اشتغاله، و في مقدّمة ذلك الاختلاف والتّناقض.

وبالجملة يمكننا أن نقول : إنّ العقل الشّرعي أصل للعقل الاستدلالي، ولا يكون هذا الأخير إلّا تابعا للأوّل منهما لافتقاره لبعض الصّفات الواجب توفّرها في صحّة المقدّمات وسلامة الاستدلالات.

3- أنّ العقل الشّرعي مقدّم على العقل الاستدلالي:

يختصّ العقل الشّرعي بوصفين لا وجود لهما في العقل الاستدلالي، وهما "**الضرورة**" و "**التمييز**". أمّا الضّرورة فيتّصف بها العقل الشّرعي من الوجهتين الآتيتين:

أ)- أنّ الصّدق وصف لازم للعقل الشّرعي، بينما هو ليس وصفا لازما في العقل الاستدلالي. فلا يخبر العقل الشّرعي إلّا بالحقائق الثّابتة ولا يدلّ إلّا عليها على عكس الثّاني.

ب)- أنّ المعلوم من الشّرع بواسطة العقل الشّرعي يَرْجَحُ ما يعلم منه بواسطة العقل الاستدلالي: فمن تلقى عن الرّسول خطابه مشافهة أو تواترت إليه أخباره، لا بدّ وأن يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ممّن توسّل في تبيّن هذا المراد بالعقل الاستدلالي[2]. ففي العقل الشّرعي زيادة علم لا سبيل إلى دراكها بالتوسّل بالعقل الاستدلالي، هذه الزّيادة في العلم تكون نتاج التّموضع داخل السّياق الحافّ بنصّ الوحي، حيث تُحصّل الذّات في هذا المقام التّخاطبي ما لا تُحصّله الذّات الغائبة عنه بالضّرورة.

أمّا "التمييز" فيتّصف به العقل الشّرعي من الوجهتين الآتيتين:

أ/ أنّ العقل الشّرعي حاكم على غيره بينما العقل الاستدلالي محكوم عليه.

ب/ أن العقل الشّرعي يخبر بما يعجز العقل الاستدلالي عن إدراكه، بل إنّه ينبئ بما يجاوز طور العقل، ولا يشتغل بما يناقض مقتضى العقل، وشتّان بين المناقضة والمجاوزة[3].

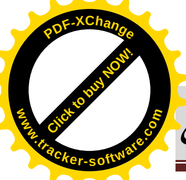
وبالجملة، العقل الشرعي مقدّم على العقل الاستدلالي لكمال صدق الأوّل و تعاليه عمّا يعجز عنه الثاني، و توفّره على زيادة علم يكون بها حاكما على غيره.

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص376.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص376-377.

[3] ينظر :المرجع نفسه، ص377.




4- العقل الشّرعي موافق للعقل الاستدلالي:

العقل الشرعي لا يضادّه العقل الاستدلالي بل يوافقه. ولبيان ذلك، ينطلق **شيخ الإسلام ابن تيمية** من المبدأ الأساسي الآتي وهو: **الحقّ لا يتناقض،** و**القواطع لا تتعارض؛** "فكما أنّه لا ينبغي أن تتضارب الأدلّة القطعية لكلّ من العقلين فيما بينها، فكذلك ينبغي ألّا تتعارض الأدلّة النّقلية القطعيّة والأدلّة الاستدلالية القطعية فيما بينها"[1]. وهذا يعني أنّ "ما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرّع ألبتة، بل المنقول الصّحيح لا يعارضه معقول صريح قطّ"[2]. وبناء على هذا يسقط التصوّر الذي يجعل من العقل و النقل شيئين متقابلين.

يتّضح لنا من خلال هذا العرض، أنّ المعرفة الإسلامية لا تتوقّف عند حدود العقل الصّرف، وإنّما تتجاوزه لتشمل كذلك ما أخبر به الوحي المبين، وتبقى العلاقة بين طرفي المعادلة **(وحي/ عقل)** يُنظر إليها في إطار وَحدة متكاملة ومضبوطة بأوصاف ومبادئ العقلين الشّرعي والاستدلالي.

وأمّا العلاقة (ب) الضّابطة لكلّ من **(الواقع والعقل)** فقد عولجت في ظلّ إشكالية **(الماهية والوجود)**، ذلك أنّ المعرفة المحصّلة يتجاذبها طرفان: الأوّل هو **الذّات**، والثاني هو: **الموضوع** واختبار صحّة المعرفة ويقينيتها يقتضي التّساؤل عن مدى مطابقة المعرفة الذّاتية للواقع الخارجي أي هل هناك تطابق بين ما هو داخل الذّهن وما هو خارجه؟.

لا شكّ أنّنا بطرح هذا سؤال نكون إزاء البحث عن موقف وجودي للمعرفة الإسلامية، ومن الجدير بالذّكر أن نشير إلى أنّ الاشتغال بثنائية **(الكلّيات والجزئيات)** إنّما هو أحد الاهتمامات الأساسية لأيّ مناقشة معرفية وجودية على وجه الخصوص، وأنّ المواقف الوجودية، تشرح عادة من خلال الموقف بشأن وجود الكلّيات والجزئيات، وطبيعته، والعلاقة بينها[3]. ويبدو أنّ همّ موقف الأصوليين والمتكلّمين – وإن كان هناك اختلاف بينهم – هو البحث عن مسوّغ في العالم الخارجي للمعرفة الناشئة في الذّهن، فهو باختصار دعوة إلى **المنهج السّياقي**، ويتجلّى ذلك –كما يرى **ابن تيمية**– في النّقاط التالية:

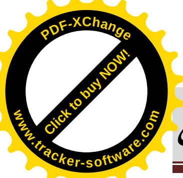
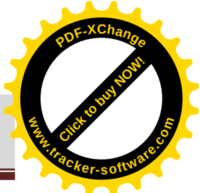
أ)- الشّيء قد يتردّد وجوده ما بين الوجود الذّهني أو الوجود الواقعي، لكن إذا كان من الكلّيات لا يصحّ ثبوت وجوده إلّا في الذّهن، و لا سبيل إلى تحقّق ذلك في الواقع. **فابن تيمية** يرى أنّ "الكلّ

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 377.

[2] السعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول، ص45.

[3] ينظر:محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص131.

الطّبيعي (أو المطلق لا بشرط) لا يوجد إلّا في الذّهن، وليس له وجود في العالم الطّبيعي، ومع ذلك يرى أنّ: التّحقيق أنّه يوجد في الخارج لكن معيّنا مشخّصا، فلا يوجد في الخارج إلّا إنسان معيّن، وفيه حيوانية معيّنة ونطقية معيّنة"[1]. فالكلّيات في نظر **ابن تيمية** هي نتاج تجريد الجزئيات، وهو ما يعني أنّها لا يمكن تصوّرها إلّا بتصوّر الجزئيات المناسبة، أو كما يقول: " فمن لم يتصوّر الشّيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟"[2]. فلا يمكن تصوّر مفهوم كلّي مثل(إنسان) حتى يتصوّر مفهوم أفراده المشخّصة في الواقع (كزيد و عمرو وسقراط و غيرهم)، لأنّ هذه الأخيرة سابقة في الوجود، وما مفهوم(إنسان) إلّا تجريد لمجموع الصّفات المشتركة بين زيد و عمرو و سقراط...

ب)- الصّفات لا تستقلّ في وجودها عن الذّوات، ووجودها لا يسبق وجود الذّوات في العالم الخارجي. ويؤكّد، أي **ابن تيمية**، أنّ إدراك الشّيء وصفاته يتوقّف على الحسّ الظّاهر أو الباطن أمّا إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتغاير) بين صفة الشيء وآخر فتكون بالذّهن. فليس ثمّة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتّشابه، بل الذّهن هو الذي يدرك ويحدّد هذا النّوع من العلاقة. ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر. ولهذا السّبب ينكر **ابن تيمية**، الوجود الخارجي لهذه العلاقات في العالم الخارجي، ذاهبا إلى القول بأنّها مفاهيم ذهنية. ووفقا له، بينما تدرك الجزئيات بالحسّ الظّاهر أو الباطن، تدرك الكلّيات بالذّهن[3]. فالصفّة لمّا كانت تابعة للموصوف لم يصحّ تصوّر أسبقيتها عنه إلى الوجود، كمن يتصوّر أسبقية الغضب عن وجود الذّات القابلة للاتّصاف به، و العلاقات كذلك لا وجود لها في الواقع ، لكن هي عمليات ذهنية تعقدها الذّات المدركة و حسب.

ج)- أدّى تفريق بعض فلاسفة المسلمين **كالفارابي** و**ابن سينا** بين **الماهية والوجود**، واعتبار كلّ منهما موجودا وجودا حقيقيا في الخارج، إلى خلط بين العالم الذّهني و العالم الواقعي. على هذا يعترض **ابن تيمية** بشدّة " ذاهبا إلى القول بعدم وجود اختلاف حقيقي بينهما في العالم الخارجي. وإنّ ما يبدو من فروق بينهما، لا تعدو أن تكون فروقا اعتبارية محكومة بالوضع، ووجهة نظر الواضع وتصوّراته الخاصّة"[4]. ولكي يعلّل **ابن تيمية** موقفه من أنّ الفرق بين الذّاتي واللّازم إنّما

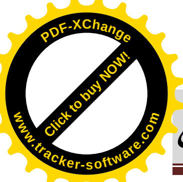
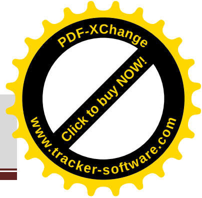
---

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص132.

[2] المرجع نفسه، ص132-133.

[3] المرجع نفسه، ص133.

[4] المرجع نفسه، ص134.

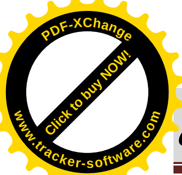
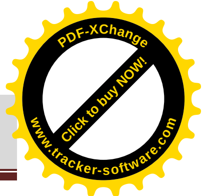
هو مؤسّس على تصوّر ذهني وليس على معرفة حقيقية، يذكر "أنّ الحقائق الخارجية، التي هي مستقلّة عنّا، لا يتوقّف وجودها على تصوّراتنا، ولذا، ليس من الصّواب أنّه إذا افترضنا شيئا ما متقدّم، وآخر متأخّر، يلزم أن يكون ذلك محقّقا في الخارج"[1]. فبعض الفروقات غير مؤسّس على وجود حقيقي في العالم الخارجي، و لكن على اعتبارات ذهنّية فقط، كالفرق بين ماهية الشيء ووجوده، أو الفرق بين ما هو ذاتي و ما هو لازم عن الذّات كلزوم الحركة عن كلّ ذات حيّة، إذ لا يصحّ تصوّر أنّ الحركة موجودة وجودا مستقلا عن الذّات المتحرّكة.

ويعود سوء الفهم، والغلط في توجيه العلاقة **(ب)** الضّابطة لمعادلة **(العقل/الواقع)** – وهو بيت القصيد – كما يرى **ابن تيمية،** إلى الخلط بين العوالم الذّهنية (أو الوجود الذّهني) والعوالم الحقيقية (أو الوجود الخارجي) يقول: "وأصل ضلالهم [أي الفلاسفة] أنّهم رأوا الشّيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك، فقالوا: لو لم يكن ثابتا لما كان كذلك، كما أنّا نتكلّم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها، مع قطع النّظر عن وجودها في الخارج، فتخيّل الغالط أنّ هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج. والتحقّق أنّ ذلك كلّه أمر ثابت في الذّهن، والمقدّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان [...] وحقيقة الفرق الصّحيح، أنّ الماهية هي ما يرتسم في النّفس من الشّيء، والوجود ما يكون في الخارج منه"[2]. فالمسألة كلّها إذًا ترجع إلى ملاحظة أنّ الوجود على ضربين : وجود **ذهنيّ**، ووجود **واقعيّ**، ولا ينبغي أبدا الخلط بينهما، و يجب دائما الاحتكام إلى الوجود الواقعي لأنّه هو الوجود الحقيقي.

نخلُص إذًا، من خلال هذا العرض، أنّ المعرفة المحصّلة عن طريق العقل يجب ضبطها وتصحيحيها بالرّجوع إلى الواقع الخارجي، والهدف من ذلك، هو تخليصها من المقدّرات الذّهنية والاحتمالات والممكنات، وإخراجها إلى بناء الأحكام على ما هو قائم حقيقة وواقعي.

وأخيرا تأتي العلاقة (ج) الضّابطة للحدودي **(الوحي والواقع)** كمحصّلة ناتجة عن اجتماع العلاقتين (أ) و (ب). فهي علاقة لا يمكن فهمها مباشرة لعدم اتّصالها بالذّات العارفة، لكن هذا لا يعني عدم إمكانية الوقوف على بعض خصائصها، فالأوصاف التي يختصّ بها مفهوم الوحي – وهي أوصاف "العقل الشّرعي" السّالفة الذّكر– هي نفسها الأوصاف الضابطة لحدود العلاقة بين **(الوحي والواقع)** من حيث الصّدق المطلق في الإخبار عن الواقع، واستحالة الحديث عن التّناقض

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص134-135.
[2] المرجع نفسه، ص134.

بين أحكام كلٍّ منهما. وإن كانت هذه العلاقة في الحقيقة أقلّ أهميّة من سابقتيها في الكشف عن حدود المعرفة إلّا أنّه لابدّ من لفت الانتباه إلى الحقيقيتين الآتيتين:

1- الحذر من انتهاك مبادئ "**العقل الشّرعي**"، يقتضي بالضرورة، الالتزام بمفهوم الوحي، كما أخبر به الوحي نفسه، واعتباره "إعلاما من الله تعالى لمن اصطفاه من عباده بكلّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة خفيّة غير معتادة للبشر، أي خارجة عن طوق البشر"[1]. وهي النّبوّة التي ليست – بدورها- "صفة راجعة إلى النّبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعدادا نفسيا يستحقّ به اتّصالا بالروحانية، بل رحمة من الله يمنّ بها على من يشاء"[2]. ونحن بتأكيدنا على هذه الحقيقة فإنّنا بذلك نشدّد على تطهير العلاقة (ج) من عطب الجدليّة المادّية القاضية بإرجاع الوحي إلى بنيات الواقع وانعكاساته كمّا مرّ بنا أثناء حديثنا عن خطاب الحداثة المقلّدة عند **نصر حامد أبو زيد**.

2- الحفاظ على وَحدة المعرفة الإسلامية، وتبعا لذلك علاقة الوحي بالواقع، تستلزم عدم القفز على العلاقتين (أ) و (ب)، بل لابدّ من فحص حدود المعرفة في إطار تينك العلاقتين قبل إصدار أيّ حكم من الأحكام بشأن طبيعة العلاقة (ج)، وإلّا لأدّى ذلك إلى تشظّي المعرفة وتفتيتها، كما هو الحال مع التّطبيقات الميكانيكية لمناهج البحث الدّخيلة على نصوص الوحي، إذ شاع في أوساط بعض المستشرقين- وهم يستندون إلى المنهج التاريخي، والتّحليلي، والإسقاطي، ومنهج التّأثير والتأثّر- ممارسة عملية هدم للإسلام وعلومه: "فبعد أن يقوم المنهج التّاريخي بمهمّة الفصم بين مصدر الظّاهرة الفكرية وهو النصّ الدّيني، وبين هذه الظاهرة نفسها، مرجعا إيّاها إلى مصدر تاريخي محض، وبعد أن يقوم المنهج التّحليلي بمهمّة تفتيت الظّاهرة الفكرية إلى آلاف العناصر والجزئيات، وبعد أن يقوم المنهج الإسقاطي بمهمّة سدّ اعتبار الوجود الذّهني للظّاهرة دون الوجود الفعلي، يقوم منهج الأثر والتّأثير بالقضاء التّامّ على ما تبقّى من الظّاهرة مفرّغا إيّاها من مضمونها ومرجعا إيّاها إلى مصادر خارجية دون وضع أيّ منطق سابق لمفهوم الآثار والتأثير، بل إصدار هذا الحكم دائما بمجرّد وجود اتّصال بين بيئتين ثقافيتين، وظهور تشابه بينهما. وغفل المستشرق أنّ هذا التّشابه قد يكون كاذبا وقد يكون حقيقيا وقد يكون لفظيا، وقد يكون معنويا"[3]. ولا يخفى ما في هذه النّزعة من استلاب ومحاولة لإقصاء "الوحي" من مصادر المعرفة، وقد تمسّك بتلابيب هذه

---

[1] ماضي محمود، الوحي من المنظور الإستشراقي ونقده، ط1، دار الدعوة للطبع والتوزيع، الإسكندرية، 1996، ص47.

[2] المرجع نفسه، ص50.

[3] المرجع نفسه، ص40.



النّزعة فئة من الباحثين المعاصرين، فاختلقوا إشكاليات موهومة بين **الوحي والواقع** وقرعوا لها الطّبول بمشاريع مُغرية تحت شعار "**رؤية جديدة للفكر العربي**"، ونحو ذلك كما فعل **الطّيّب تيزيني** في كتابه "**النص القرآني أمام إشكاليات البنية والقراءة**"*

وأخيرا، يمكن أن نقول: إنّ المعرفة الإسلامية مبنية على وَحدة الظّاهرة، تشترك فيها مصادر ثلاثة هي: **الوحي، العقل، والواقع**، هذه الأطراف تتداخل، لكن لكلٍّ منها حدود يتوقّف عندها فالوحي لابدّ له من عقل سليم الإدراك، والعقل السّليم لابدّ له من الوحي لكن عن طريق الخبر الصّحيح، ثمّ لابدّ كذلك من العودة إلى السّياق الخارجي والواقع لتصحيح جوانب المعرفة. وبناء على هذا ننتهي إلى أنّ قيمة المعرفة من هذا المنظور، مرهونة بمدى التزامها بالحدود المرسومة بين أقانيمها الثّلاثة، ثمّ بمدى حفاظها على توازن وَحدة الظّاهرة في حدّ ذاتها، وعدم الإخلال بها.

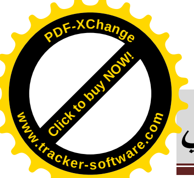
وحاصل الكلام في هذا المبحث، أنّ نظرية التّلقّي في الخطاب الأصولي تستند في عمقها الابستمولوجي إلى أصول منطقية ومعرفية أصيلة، فالحدّ الأصولي يتّخذ من التّمييز، لا حصر الذّاتيات، سبيلا للتّعريف، والقياس الأصولي ينبني على الاستقراء العلمي الدّقيق، لا الاستنتاج الصّوري، ومن ثمّ جاء التّعليل في الاستدلالات مؤسّسا على التّجربة الحسّية والعودة إلى السّياق الخارجي، لا على التّحليل المحايث، فاتّسم المنطق الأصولي، بناء على ذلك، بالطّابع البراغماتي في صوغ آلياته الاستدلالية، استجابة للخطابات الطّبيعية، لا الصناعية، فكان منطقا فطريا.

أمّا المعرفة الأصولية، فتسجّل قطيعة إبستيمولوجية مع المعرفة القائمة على الشّك واللّاأدرية، فهي معرفة مؤسّسة على الاعتقاد بإمكانية الوصول إلى الحقيقة، وتتّخذ من الوحي والعقل والواقع مصادر تستقي منها العناصر الكافية لبلوغ اليقين. تشكّل هذه المصادر الثّلاثة وَحدة متماسكة، تحكمها علاقات نوعية مضبوطة، وتنتظم، استنادا إلى خصائصها، لترسم حدود المعرفة الأصولية التي تصل الذّات بعالمي الغيب والشّهادة.

إنّ هذه البنية المعرفية المنطقية، وبدافع كثافتها وحمولتها، تكون قابلة في أيّ لحظة للانفجار، لتولّد لنا عناصر نظرية التّلقّي الأصولية، أو بتعبير طه عبد الرحمان " الآليات التي يتوالد ويتكاثر بها كلّ خطاب طبيعي ويلتئم بها بناؤه ويلتحم"[1]، وهذا يعني أنّ منطلقات التّنظير

*ينظر: تزيني الطيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق،1997. و ما أورده حول "إشكالية العلاقة بين النص و الواقع...."، ص11 .وما بعدها.

[1]طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص293.




لنظرية التّلقّي الأصيلة (أو تحليل الخطاب) تتحقّق بالنّظر واستثمار هذه البنية المنطقية المعرفية.

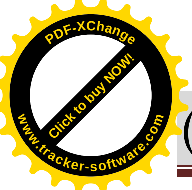
الفصل الثّاني:أصول الفقه والتلقّي (المنهج والاستراتيجيات)

المبحث الأول: مناهج التلقّي الأصولية:

1) مناهج الأصوليين في التّأليف.
2) مناهج الأصوليين التّداولية في دراسة التّخاطب.
3) ديناميّة اشتغال المنهج الأصولي.
4) حوارية الاستدلال الأصولي.

المبحث الثاني: إستراتيجيات التّلقّي الأصولية:

1) الإستراتيجية اللّسانية.
2) الإستراتيجية المقاصدية.
3) الإستراتيجية التّأويلية.




الفصل الثّاني:أصول الفقه والتّلقّي(المنهج والاستراتيجيات)

انتهينا في الفصل الأوّل إلى أنّ الحاجة إلى قانون عام ضابط لعملية الفهم و التأويل هي الأساس العلمي الذي ينبغي أن يفسّر في ضوئه قيام علم أصول الفقه، فقد كانت تحفّ النّص القرآني معضلة هرمينوطيقية مهدّدة للعقيدة وتعاليم الشّريعة الإسلامية، فانبرى لها الدّرس الأصولي، وأخذ على عاتقه مهمّة التّنظير ورسم المناهج و صياغة الآليات لدفع شرور المخاطر التي قد تحدق بالنّص القرآني. لكن "هاجس الفهم لدى الأصوليين، ورغبة الكشف عن طرقه، لم يبقيا مجرّد متمنّيات وآمال لا تحكمها ضوابط، ولا تقنّنها قواعد، ولا تنزلها أدوات، وإنّما تجسّدت في عمل بنائي، رسم المسلّمات وأسّس الاستراتجيات وحدّد المفاهيم والأدوات. وقد عبّر الأصوليّون عن كلّ ذلك إفصاحا، ولخّصوه في مفاهيم ومصطلحات كلّية جامعة كمصطلح "**الصّناعة**" أو"**القانون العام**" وأخرى فرعية (أو جزئية) كالسّياق مثلا، أو الظّاهر، أو العامّ، أو الخاصّ ..."[1]. كلّ هذا يشكّل بمجموعه جهازا مفاهيميا مغريا للباحث أو النّاقد، وهو ما نروم استكشاف أطرافه لعلّنا نظفر ببعض ملامح نظريّة التّلقّي الأصولية.

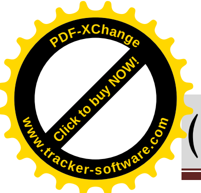
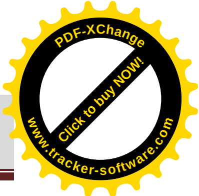
إنّ الحديث عن علم أصول الفقه بوصفه صناعة أو قانونا عامّا، يعني الكشف عن منهجه و"المقصود بـ "**المنهج**" جملة الطّرق والأساليب التي يُتوصّل بها إلى نتائج معيّنة. فقد أدركت الدّراسة التّراثية الخاصية المنهجية للعلم إدراكا تامّا، وصاغتها بصيغ مختلفة، منها الصيغة التي جاءت عند **التّهانوي** في **كشّاف اصطلاحات الفنون**، إذ يقول: "إنّ ما يكون في حدّ ذاته آلة لتحصيل غيره، لابدّ أن يكون متعلّقا بكيفية تحصيله، فهو متعلّق ***"بكيفية عمل"***. فالتّعبير، ***"كيفية عمل"*** هو بالذّات الصيغة التي جرى استعمالها اليوم في تعريف المنهج"[2]. وبعد تقليب النّظر في الموروث الأصولي آثرنا إجراء عمليّة توصيف لمناهجه من زوايا أربع:

1) **مناهج الأصوليين في التّأليف.**
2) **مناهج الأصوليين التّداولية في دراسة التّخاطب.**
3) **ديناميّة اشتغال المنهج الأصولي.**
4) **حوارية الاستدلال الأصولي.**

---

[1] رمضان يحيى ، القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجية والإجراء، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2007، ص68

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص86.

وهذه الصّناعة لمّا كانت تتغيّا فهم النّصوص الدّينية عن طريق النّظر، كان لا بدّ لها أن تتمفصل إلى استراتيجيات، تجعل عمليّة الاستدلال الأصولي.- وإن شئت فقل عملية تلقي النّص الشّرعي – تقترب أكثر نحو التّطبيق الإجرائي؛ ذلك أنّ مغادرة النّظر، من القانون العام إلى تمفصلاته الجزئية، يمثّل لحظة الكشف عن الطّبيعة الإجرائية المبيِّنة لجوانب النّظر في النّص.

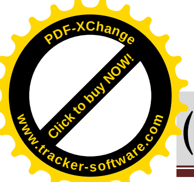
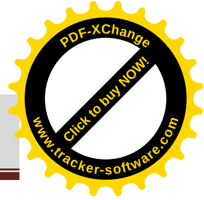
إنّها **استراتيجيات تلقّي النّص** الشّرعي؛ حيث يمارس الفقيه / قارئ النّصّ إجراءات كثيرة، وهو يقلّب النّظر في النّصوص الشّرعية، يبتغي من وراءها استنباط الأحكام الشّرعية. ولا يتسنّى له ذلك بمعزل عن أدوات ومساطر تمكنّه من استنطاق النّصوص، ولذلك فإنّه يتّخذ إستراتيجيات معيّنة تتمّ بها مراعاة الأطر التي تحفّ بعمله أوّلا، وتخوّل له الآليات الكافية لبلوغ مآربه ثانيا. "تتعدّد الإستراتيجيات بتعدّد الظّروف المحيطة، فما يكون مناسبا في سياق ما، قد لا يكون كذلك في سياق غيره. وبهذا فإنّ تغيّر بعض العناصر، يستتبع تغيّرا في الإستراتيجية المنتقاة لتحقيق الهدف، فلا ينحصر فعل الفاعل في استعمال إستراتيجية واحدة ثابتة دوما، كما قد لا يحبّذ أن يتحقّق بالإستراتيجية المألوفة والمباشرة "[1]. وهنا يصبح نظر القارئ المجتهد تقلّبا بين تلك الاستراتيجيات حسب ما تمليه السّياقات والمقامات التّخاطبية. فالاستراتيجيات، إذًا، في معناها العامّ " هي طرق محدّدة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمّة من المهمّات، أو هي مجموعة عمليّات تهدف إلى بلوغ غايات معيّنة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محدّدة والتحكّم بها "[2]. وبناءً على هذا، فإنّ استراتيجيات التّلقّي إنّما تمثّل خطّة في المقام الأوّل للوصول إلى تفسير النّصوص. والاستراتيجيات التي وضعها الأصوليون، هي محاولة للتكّيف مع الحقل التّداولي الإسلامي بكلّ أبعاده لمواجهة مشكلة تحريف النصّ الشّرعي عند تأويله، وتبديل الكلم عن مواضعه؛ ولمّا كانت كذلك ، فإنّها ستكون فعلا ضروريا وشاملا لجميع ميادين الحياة كما سيتبيّن لنا، وقد عددنا منها ثلاثا :

1) **الإستراتيجية اللّسانية.**
2) **الإستراتيجية المقاصدية.**
3) **الإستراتيجية التّأويلية.**

---

[1] الشهري عبد الهادي ابن ظافر، استراتيجيات الخطاب:مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص53.

[2] المرجع نفسه، ص53.

فلنشرع الآن في توصيف منهجية تلقّي النّص القرآني، وبيان ما تعنيه هذه الاستراتيجيات بالتّفصيل من خلال المبحثين الآتيين :

المبحث الأول: مناهج التلقّي الأصولية.

المبحث الثاني :إستراتيجيات التّلقي الأصولية.




المبحث الأول: مناهج التلقّي الأصولية:

1/ مناهج الأصوليّين في التّأليف:

سلك علماء الأصول في تآليفهم مسالك مختلفة أسفرت عن بروز ثلاثة مناهج معبّرة عن روح التّنظير المميّز لعلم أصول الفقه وهي:

أولا : منهج المتكلّمين:logicians

سمّي كذلك لأنّ أكثر المؤلّفين على هذا النّمط كانوا من علماء الكلام ومن المعتزلة، وسمّي أيضا بالطّريقة الشّافعية لأنّ أوّل من ألّف على هذا المنهج هو الإمام **الشّافعي** (رحمه الله)، ولأنّه على هذا النّحو جرى أكثر الأصوليّين من الشّافعية[1]، وكذلك علماء الحنابلة والمالكية وغيرهم من المذاهب الأخرى[2]. ويرى بعضٌ الآخر، أنّ هذه الطّريقة "غلب عليها لقب"**طريقة المتكلّمين**"، لأنّ الكتب المكتوبة بهذه الطّريقة اعتاد أصحابها أن يقدّموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل **(الحُسن و القُبح)**، و**(حكم الأشياء قبل الشّرع)**، و**(شُكر المنعم)**، و**(الحاكم)**"[3]. والعلماء الذين دوّنوا أصول الفقه وفقا لهذا المنهج "تمتاز طريقتهم بأنّهم حقّقوا هذا العلم تحقيقا منطقيا نظريا وأثبتوا ما أيّده البرهان، ولم يحمّلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمّة المجتهدون من الأحكام، ولا ربطها بتلك الفروع، فما أيّده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشّرعي سواء أوافق الفروع المذهبية أم خالفها"[4]. أي أنّ عملية التّنظير هنا تكون بمعزل عن الممارسات الفقهية. ولمّا كانت هذه الطّريقة تتميّز بتحقيق أصول الفقه تحقيقا منطقيا نظريا مبنيا على الحجج والبراهين وتأييد العقل، بعيدا عن الاستقاء من الفروع الفقهية*، جاءت القواعد الأصولية حاكمة على الفروع

---

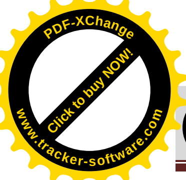
[1] الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ط10، شركة الخنساء للطباعة، بغداد، 2002، ص10. (هامش)

[2] حسن خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ط1، دار الطرابيشي للدراسات الإنسانية، 1998، ص8.

[3] العلواني طه جابر، أصول الفقه منهج بحث و معرفة، ص65.

[4] خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط2، دار الزهراء للنشر و التوزيع، الجزائر، 1993، ص18.

*على سبيل المثال، استحدث الغزالي قاعدة عامة من قواعد أصول الفقه، ذكرها في كتابه **المستصفى في علم الأصول** وهي**(إنّ قول الصحابي ليس بحجّة)**،أي لا يعتبر من مصادر الفقه الاسلامي.ذهب قوم إلى أنّ مذهب الصّحابي حجّة مطلقا و قوم إلى أنّه حجة إن خالف القياس، و قوم إلى أن الحجّة في قول أبي بكر وعمر، وقوم إلى أنّ الحجّة في قول الخلفاء الراشدين إذا اّتفقوا. و الكلّ باطل، فإنّ من يجوز عليه الغلط أو السهو، ولم تثبت عصمته عنه، فلا حجّة في قوله. فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ و كيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ و كيف يختلف المعصومان؟و كيف و قد اتّفقت الصحابة على جواز اختلاف الصحابة؟ فلم ينكر أبو بكر على من خالفهم بالاجتهاد، فانتفاء الدليل على




غير خاضعة لها؛ لذا أتت المسائل الفقهية قليلة فيما أُلّف على هذا النّمط من كتب أصول الفقه[1].
وأهمّ ما يمكننا تسجيله عن هذا المنهج **هو طابعه النّظري التّجريدي**.

ثانيا: منهج الحنفية:deductive method in writing in usul fiqh

سمّي بذلك لأنّ الأصوليين من الحنفية اختاروه، ودافعوا عنه ونشروه في كتبهم وفتاويهم[2].
والعلماء الذين ألّفوا وفق هذا المنهج– وهم الحنفية –" تمتاز طريقتهم بأنّهم وضعوا القواعد والبحوث الأصولية التي رأوا أنّ أئمتهم بنوا عليها اجتهادهم، فهم لا يثبتون قواعد عمليّة تفرّعت عنها أحكام أئمّتهم. ورائدهم في تحقيق هذه القواعد، الأحكام التي استنبطها أئمّتهم بالبناء عليها لا مجرد البرهان النّظري*، ولهذا أكثروا في كتبهم من ذكر الفروع. صاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية على ما يتّفق وهذه الفروع، فكانت وجهتهم استمداد أصول فقه أئمّتهم من فروعهم"[3]. أي أنّ عملية التّنظير وفق هذا المنهج، تكون لصيقة بالممارسات الفقهية. يمتاز إذًا "هذا المسلك بالطّابع العمليّ، فهو دراسة عمليّة تطبيقية للفروع الفقهيّة المنقولة عن أئمة المذهب، واستخراج القوانين والقواعد والضوابط الأصولية التي لاحظها واعتبرها أولئك الأئمّة في استنباطهم، ومن ثمّ، فإنّ هذه الطّريقة تقرّر القواعد الخادمة لفروع المذهب، وتدافع عن مسلك أئمّة المذهب في الاجتهاد، كما أنّ هذه الطّريقة– وهذا هو نهجها– أليق بالفروع، وأمسّ بالفقه كما يقول العلامة ابن خلدون"[4]. وأهمّ ما يمكننا أن نلحظه في هذا المنهج هو **طابعه الإجرائي التّطبيقي**.

ثالثا: منهج المتأخّرين:

العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، و تصريحهم بجواز مخالفتهم، ثلاثة أدلّة قاطعة على عدم حجية قول الصحابي.ينظر: الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص11.

[1]ينظر:الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص10.

[2]ينظر:حسن خالد رمضان ،معجم أصول الفقه، ص10.

*مثال ذلك **الاستحسان** –الذي هو عبارة عن العدول عن القاعدة العامّة رعاية للمصلحة أو الضّرورة أو العرف– أصل من أصول الفقه، و مصدر من مصادر الأحكام الفقهية. و قد استخرجه الأصوليّون من الحنفية من التّطبيقات الفقهية المذهبية. منها : لا يجوز للشّاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه إلّا النّسب و الموت و النكاح و الدّخول و ولاية القاضي، فإنّه يسعه بأن يشهد بهذه الأشياء إذا أخبره بها من يثق به، و هذا استحسان. و القياس لا يجوز لأنّ الشّهادة مشتقة من المشاهدة و ذلك بالعلم . وجه الاستحسان : أنّ هذه الأمور الخمسة، لو لم تقبل فيها الشّهادة بالتّسامح أدّى إلى الحرج و تعطيل الأحكام. ينظر:الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص10.

[3]خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص18.

[4]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص17.



يعتبر هذا المنهج توفيقا بين منهج المتكلّمين ومنهج الحنفية، فتوجّه العلماء الذين سلكوا هذا المنهج إلى "استخدام العقل والمنطق في تحليل قواعد أصول الفقه من جهة، وتطبيقها على المسائل الفقهية من جهة أخرى"[1]. فلا تستقل عملية التنظير بتجريد القواعد دون الالتفات إلى المسائل الفقهية و تطبيقاتها."وقد قدّمت هذه الطّريقة الجديدة لأصول الفقه فوائد مهمّة حين جعلت من الفروع الفقهية مادّة لتطبيق قواعد عليها، فزادت التّطبيقات الفقهية التي تنطبق عليها الضّوابط الأصولية"[2]. وإذا كان هذا المنهج قد جمع بين ميزتي كلٍّ من منهج المتكلّمين ومنهج الحنفية، فإنّ أصول الفقه وفق هذا المنهج قد اكتسى صورة تنظيريّة يتكامل فيها انتزاع الصّور الكلّية مع الممارسة الفقهية، حيث يقترن التّطبيق العملي بالمنهج النّظري المجرّد.

2/ مناهج الأصوليين التّداولية في دراسة التّخاطب:

في دراسته الرّائدة "**علم التّخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّص**" يستنفد الباحث **محمد محمد يونس علي** طاقات هائلة في الكشف عن مناهج الأصوليّين التّخاطبية مشيرا إلى أنّ هناك على الأقل منهجين تخاطبين متغايرين:

1/ منهج الجمهور the great majority الذي اتّبعه الأشاعرة، والأحناف ، والمعتزلة.

2/ المنهج السّلفي الذي كان الحنابلة أبرز من اتّبعه، ويُعزى عادة إلى السّلف ، وقد ناصره **ابن تيمية** وتلميذه **ابن قيم الجوزيّة** (ت75هـ،1350م) و دافعا عنه ، وشرحاه.

وقد اهتمّ الباحث بجمع الأدلّة المبعثرة لكلّ مذهب، وصَوْغ آراء أصحابها ووَضْعها في إطار نظريّ وفَحْص وجهات نظرهم حول عدد من قضايا التّخاطب[3].

إنّ الذي يهمّنا في هذا الموضع، هو عرض الخطاطة الهيكلية لكلٍّ من النّموذجين المنهجيين وبناء على ذلك، سنقتصر على وصف الإطار النّظري الذي يرسم الحدود والمعالم الأساسية التي تتيح لنا فرصة التّعرف على السّمة التّخاطبية المفسّرة لعملية التّخاطب كما يمثّلها المنهج الأصولي، دون التّعرض لتحليل عناصره، والتّوسّع في بسط قضاياها.

يفترض جمهور الأصوليّين أنّ عملية التّخاطب تتضمّن الآتي[4]:

أ– **الوضع status** ، الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.

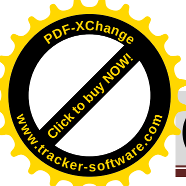
---

[1] الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص12،11.

[3] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص32

[4] ينظر :المرجع نفسه، ص 32




ب- **الدّلالة signification** ، التي هي نتيجة للوضع والسّياق.

ج- **الاستعمال using**، وهو إطلاق الكلام ، وقصد معنى ما.

د- **الحمل to interpret**، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلّم.

يتّضح لنا جليا، أنّ هذا النّموذج التّخاطبي يراعي جميع عناصر دورة التّخاطب؛ حيث تنتظم وفق علاقات إحالية موجِّهة، تشترك فيها كلّ الأطراف. فالأصوليّون يرون أنّ كلّ العوامل المؤلفة للتّخاطب التي سبق ذكرها -باستثناء الدّلالة الوضعية- "تحدث مرتّبة ترتيبا خطّيا زمنيا: الوضع أوّلا، والاستعمال ثانيا، والحمل ثالثا. ويرتبط كلّ جزء بحلقة من حلقات السّلسلة؛ حيث يرتبط الوضع بالواضع، والدّلالة بالوضع، والقرينة والاستعمال بالمخاطِب، والحمل بالمخاطَب. وهكذا أضحى التّخاطب أكثر من مجرّد مسألة تفكيك وتركيب الكلام، بل هو عمليّة متمازجة يشترك فيها كلٌّ من النّقل والعقل"[1]. و يبدو أنّ هذا الاشتراك بين عناصر دورة التّخاطب في تفسير عمليّة التّخاطب راجع إلى الوفاء بمتطلبات المعرفة الأصولية في عمقها الابستيمولوجي، والتي تؤكّد على ضرورة الأخذ بوحدة الظّاهرة وعدم تجزيئها.

وما قيل في حقّ أنموذج جمهور الأصوليّين يمكن سحبه على أنموذج التّخاطب السّلفي ويبقى الفرق بينهما منصبّا على **تحييد الفرق بين الوضع والاستعمال** لدى السّلفيين، في حين يجعل لأنّموذج الجمهور فاصلا بين كلٍّ من الوضع والاستعمال.

والفكرة الأساسية للسّلفيين، هي أنّ المواضعات لا توضع بمعزل عن المقامات التّخاطبية بل توضع وتعدّل وفقا لتلك المقامات، ومن هنا تتّسم معاني الكلمات بالمرونة، وعدم الثّبات الكامل بحيث تتغيّر طبقا للقرائن اللّفظية وغير اللفظية، المتّصلة بها عند إطلاقها. وبناء على ذلك **إذا ما جُرِّد اللّفظ عن السّياق فلن يُعدّ جزءا من اللّغة**، لأنّه لا يمكن استخدامه في التّخاطب على نحو مفيد، ولذا فإنّ أغلب سوء الفهم في تفسير الجمهور للمجاز عائد -كما يقول **ابن القيم**- **إلى** الخلط بين "**الكلام المقدّر**"، و"**الكلام المستعمل**"[2]. وهذا التّفريق بين الكلام المقدّر والكلام المستعمل هو كذلك صدى الوفاء لبعض المواقف الفلسفية داخل الخطاب الأصولي التي تنادي بضرورة عدم الخلط بين المقدّرات الذهنية، و الممارسات الواقعية كما مرّ بنا مع **شيخ الاسلام ابن تيمية.**

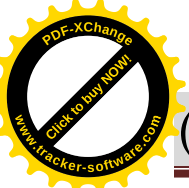
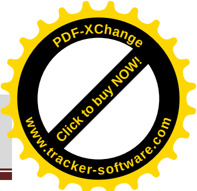
وفيما يلي خطاطتان تلّخصان النّموذجين التّخاطبيين آنفي الذّكر كما رسمهما الباحث[3]:

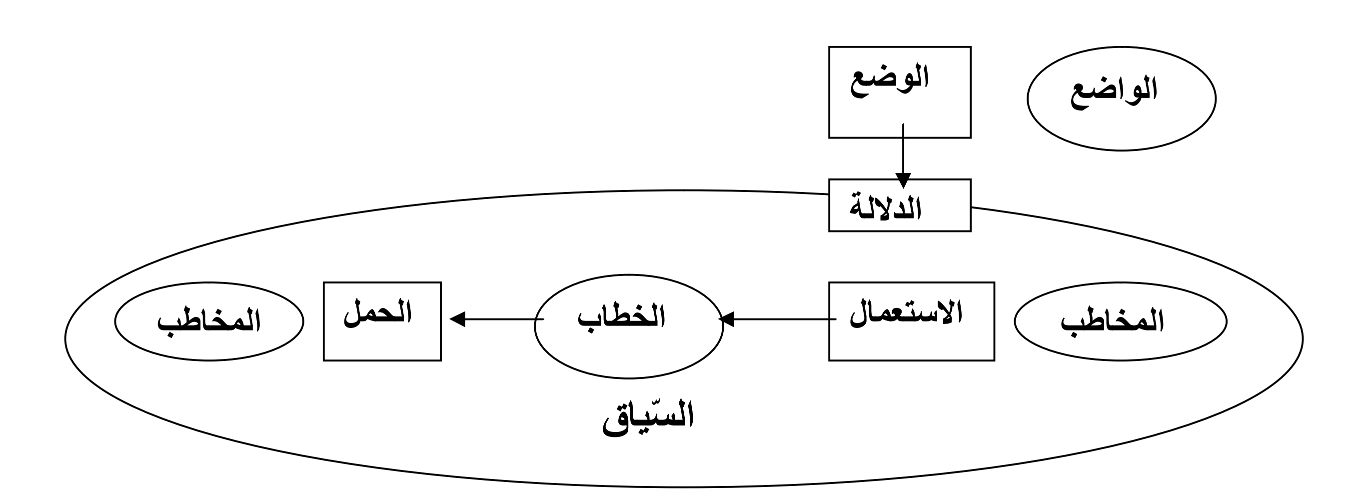
---

[1] محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص32،33

[2] المرجع نفسه، ص33

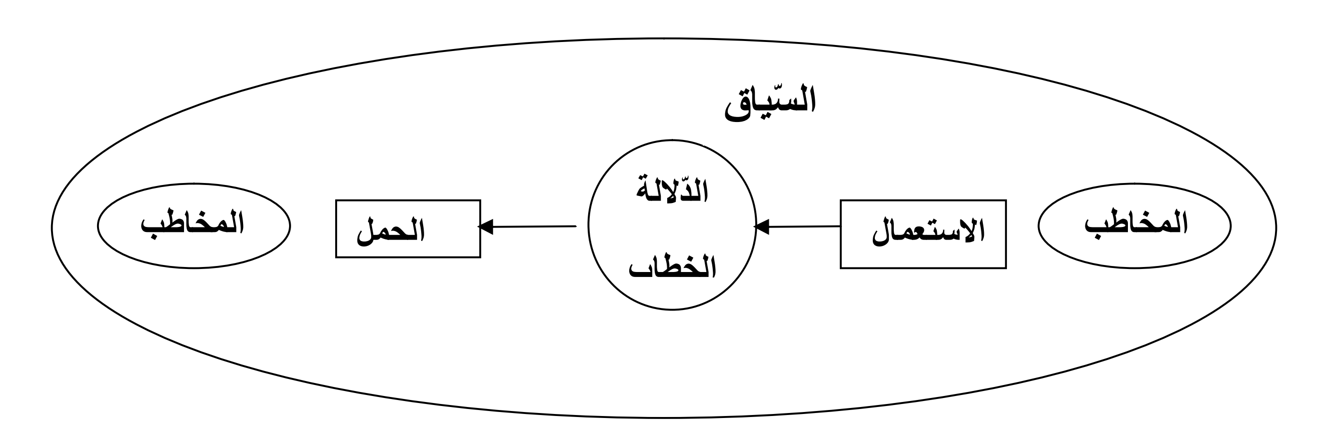
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص33،34



شكل1 : أنموذج التّخاطب عند الجمهور.

تشير الأسهم إلى الرّتبة الزمانية، وتمثّل المستطيلات العمليّات الأساسية المؤلّفة للتّخاطب، و باستثناء الوضع و الدّلالة الوضعية،فإنّ كلّ العملياّت المؤلّفة للتّخاطب تحدث في إطار السّياق



شكل2: أنموذج التّخاطب عند السّلفية.

حُذف الوضع هنا لتحييد الفرق بين الوضع و الاستعمال، توضع الدّلالة، وتعدّل في الاستخدام الفعليّ للكلام، ويعتقد السّلفيون أنّ عادة المتكلّم في خطابه- التي هي مسالة سياقية- تؤدّي وظيفة الوضع الأوّل في أنموذج الجمهور.



من خلال ما قدّمناه، يمكننا أن نخلص إلى أنّ تلقّي النّص القرآني وفهمه، داخل الخطاب الأصولي، لا يقتصر على اعتبار القارئ المالك الوحيد لمفاتيح الدّلالة، بل أشرك جميع أطراف التّخاطب (المرسل، النّص، السّياق، المتلقي)، ووزّع الأدوار حسب ما يمليه الحقل التّداولي ووضعية التّخاطب، مهيمنا بذلك على الدّلالة وتفلّتاتها. وبفضل الإحكام و الوضوح الّذين يتمتّع بهما المنهج الأصولي يمكننا أن نقول:" إنّه تجاوز كثيرا من الإشكالات التي بحث فيها النّقد الغربي دون تقديم إجابة شافية تذعن لها النّفس، وتريح الباحث، ولعلّنا في هذا الموضع يمكننا تفهّم جانب من النّقد الذي وجّهه **يورغن هابرماز** لـ: **غادامير**، لعدم تزويده النّقد بأرضية تتّسم بالوضوح الكافي، إذ يفنّد **هابرماز** ادّعاء **غادامير** القائل بأنّ "فلسفته الهرمينوطيقية تمتلك نطاقا شموليا بسبب إشراك التّلسين في جوانب النّشاط الإنساني كلّها، ويجد **هابرماز**، من منظوره الأشدّ ماركسية، أنّ إصرار **غادامير** على شمولية اللّغة في مجال الفهم والمعرفة، يغضّ الطّرف عن المحدّدات الاجتماعية للمعرفة مثل علاقات القوّة وبنية العمل، ويقدّم **هابرماز نظريّة اتّصال** "communication" أكثر تفصيلا من الوصف الذي قدّمه **غادامير** للتّلسين، مدّعيا أنّ لمثل هذه النظريّة(التي اسماها" **التّداولية الشّمولية**"universal pragmatics) مكانة شمولية أيضا"[1]. وفي خضمّ هذا الصّراع حول دعاوى تقدّيم النّماذج الشّمولية، يبرز المنهج الأصولي التّداولي حاملا لواء الشّمولية كذلك، ليطرح نفسه كبديل منهجيّ ذي سمات تبرهن على قابلية انطباقها عالميّا وهو المشروع الذي قدّمه **محمد محمد يونس علي** في دراسته المذكورة سابقا.

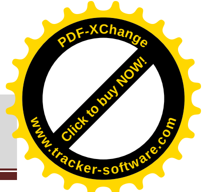
3/ ديناميّة اشتغال المنهج الأصولي:

يمكننا أن ننظر إلى المنهج الأصولي –إضافة إلى وصف بنيته التّجريدية كما قدّمناه سالفا– من زاوية إجرائية تفسّر لنا آلية اشتغاله أثناء عملية الاجتهاد (القراءة)، وإن شئت فقل إنّ اللّحظة التي يباشر فيها القارئ (المجتهد) النّص، تقتضي منه تحيين واستدعاء جملة من المعطيات الأصولية.

إنّ عملية استدعاء النّظريات الأصولية لدى القارئ (المجتهد) يمكن وصفها بأنّها **سيرورة استدلالية** تصبغ عمليّة التّلقي بصبغة دينامية. " فالفكر الأصولي لعلماء أصول الفقه الإسلامي قد انطلق لغرض معيّن، حاول أن يضع علامات الطّريق للوصول إليه؛ ذلك أنّ المجتهد، وهو من

---

[1] كوزنز هوي ديفيد، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2008، ص20



يستنبط الأحكام الفرعية من أدلّتها التفصيلية، يحتاج إلى تحديد مصدر أحكام، ثمّ بيان كيفية التّعامل معها، ثمّ بيان شروط الباحث. وهي الأمور التي ضمّها علماء الأصول في تعريف أصول الفقه، بل كانت سببا في إطلاق لفظ "**أصول**" "**بالجمع**" عليه ولم تطلق كلمة "**أصل الفقه** على ذلك العلم"[1]. وتفصيل ذلك هو أنّه "ثارت أسئلة متتالية في ذهن المجتهد مثلت الإجابة عنها مواضيع ذلك العلم، ونحن نعرض هنا لتلك الإجابات مرتّبة ترتيبا منطقيا موافقا للحاجة، و الباعث على إثارة هذه الأسئلة في ذهن الأصولي، ونرى الإجابة عليها تمثّل ما يمكن أن نطلق عليه **(نظريّات أصول الفقه)** التي عددنا منها للآنّ سبع نظريات يمكن أن يعمل فيها النّظر لزيادتها أو ضمّ بعضها إلى بعض، إلّا أنّ معالجة مسائل الأصول من خلال هذه النّظريات، تمكّن من فهم أعمق لتلك المسائل، وتظهر مبنى الخلاف وسببه، وتساعد في اختيار وترجيح رأي على آخر، كما أنّها تبيّن فائدة إثارة مسائل لا يمكن معرفة فائدتها من دون الدّخول إليها من خلال هذه النّظريات، وكذلك تبيّن فائدة بعض الأدلّة التي ثار حولها جدل قديم، مثل دليل الإجماع"[2]. تمثّل هذه النّظريات السّبع سلكا ناظما لسيرورة الاستدلال الأصولي، فلنشتغل الآن ببيان ذلك:

1- نظريّة الحُجيّة:authority

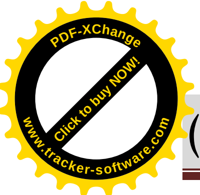
لا شكّ أنّ أهمّ وأوّل ما يجب التفكير فيه هو البحث عن مرجعية موثوق فيها، مرجعية تقوم بها الحجّة في إثبات الأحكام، لذا كان مبحث مصادر الأحكام الشّرعية من أهمّ المباحث في أصول الفقه. فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الحجّة التي نأخذ منها الأحكام؟ هذا السّؤال الأوّل كانت الإجابة عنه: "أنّنا نأخذ الأحكام من القرآن الكريم باعتباره النّص الموحى به، المعصوم من التّحريف، المنقول إلينا بالتّواتر وباعتباره كلام الله الذي نؤمن بأنّه الخالق، وأنّنا ملتزمون في هذه الحياة الدّنيا بما أمرنا به ونهانا عنه **(افعل/ لا تفعل)** وأنّ هذه الأحكام مقياس المؤاخذة في يوم آخر يرجع فيه البشر إلى خالقهم للحساب (**الثّواب/ العقاب)**"[3]. فأوّل ما يجب البحث فيه إذًا، هو حجيّة الدّليل، نقطة الانطلاق في الاستدلال الأصولي، من أجل بناء الحكم على أساس متين، لا يمكن القدح فيه.

---

[1] جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، 1996، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص28

[3] المرجع نفسه، ص28




2- نظريّة الإثبات:substantiation

إذا كان القرآن هو المصدر الأوّل، و الأساس للتّشريع، تأتي السنّة مبيّنة ومتمّمة للقرآن، حيث ثبت أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم مبلّغ عن ربّه، وأنّ الأمر يتوجّه لطاعة ذلك الرّسول، واعتبار عصمة نبيّه عن الخطأ، فإذا ثبت هذا في القرآن والسنّة، تأتي **نظريّة الإثبات**. وهي مكوّنة من رؤية كاملة إلى قضية نقل النّص شفاهة عبر النّاقلين، وما استلزم هذا من إيجاد علوم خادمة من الجرح و التّعديل للرّواة، ومن علم مصطلح الحديث، وعلم القراءات لنقل وضبط النّص الشّرعي، وبهذه العلوم تمّ التّثبُّت من النقل؛ فبعد مرحلة بيان الحجيّة، تأتي مرحلة إثبات ما قد تبيّن أنّه حجّة. وقد يظهر في هذا البيان دورٌ، ولكن ينفكّ الدّور بانفكاك جهة الإثبات، فالحجيّة للقرآن و السنّة جاءت في أغلبها وأساسها من أدلّة عقلية، ثمّ ثبوت القرآن والسنّة من واقعٍ للنّقلِ مضبوطٍ بأدلّة نقلية[1]. و في جميع الأحوال، فإنّ الاتفاق على المصادر التي تقوم بها الحجّة، يجب أن يشفع بمرحلة أخرى من البحث، يتمّ فيها فحص و غربلة ما يدّعى أنّه حجّة، فيثبت الصّحيح منها و يبعد السّقيم الذي لا تصحّ روايته و لا يثبت نقله.

3- نظريّة الفهم:comprehending

بعد مرحلتي الحجّيّة و الإثبات، تأتي مرحلة فهم النّصّ؛ فنحن أمام نصّ اعتبرناه حجّة، ثمّ أثبتناه بطرق وفق منهج علميّ مستوف لشروطه، فلا بدّ من مساءلة كيفية فهمه. "ولقد وضع الأصوليّون لذلك أدوات تحليل وفهم للنّص مستمدّين هذا من مجموع اللّغة و قواعدها ومفرداتها من ناحية، وكذلك من مجموع الأحكام الفقهية المنقولة الشّائعة من ناحية أخرى. والحاصل، أنّ هذه المرحلة في بناء أصول الفقه مرحلة مهمّة للغاية وتمثّل لبنة من لبنات الأصول؛ بغضّ النّظر عن اختلاف المجتهدين و المدارس الفقهية في بناء تلك الأدوات"[2].

4- نظريّة القطعيّة والظنّيّة:speculative and deffinitive proof

بعدما تمّ تحديد المصدر وحجّيّته وإثباته وفهمه، واجه الفقهاء مشكلة "**القطعية والظّنية**" حيث أنّ الاكتفاء بهذه الأدوات يجعل مساحة القطعيّ أقلّ ممّا ينبغي، ممّا أوجد مشكلة حقيقية استوجبت القول بالإجماع، كدليل يوسّع من مساحة القطعي، ويُخرج ظنيّ الدّلالة من ظنّيتّه إلى إطار القطع. فالأدوات اللّغوية وحدها لا تكفي لتفسير قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ

---

[1] ينظر: جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، علي جمعة، ص28

[2] المرجع نفسه، ص29



وُجُوهَكُمْ ﴾ المائدة: ٦حيث الفاء للتّعقيب ممّا يمكن أن يفيد الوضوء بعد الصّلاة، أي إذا ادّعى مدّع هذا، لم يكن لدينا بمحض الأدوات اللّغوية ما يمكن إيقافه بها، ومن هنا، كان لابدّ من الاعتماد على الإجماع الّذي يخرج المسألة من دور الظنّية إلى القطعيّة؛ بحيث لا يمكن في ظلّ هذا النّسق المتضمّن للإجماع أن يقال إنّ الوضوء بعد الصّلاة، وفهم قضية الإجماع في هذا الإطار يحرّر كثيرا من الخلاف حول المسألة ويجعل كلام المؤيّدين ذا معنى واضح وفائدة مرجوّة. ونظريّة القطعيّة والظنّيّة هذه سيكون لها أكبر الأثر في قضايا الخلاف الفقهي ومسألة الاجتهاد والإفتاء[1]، فهي بهذا الوصف تقوم بمحاصرة المعضلة الهرمينوطيقية المشتّتة للنّص، وتدفع القارئ نحو الالتزام بدلالات محدّدة، وإبعاد دلالات أخرى.

5- نظريّة الإلحاق:analogical extention

وإذا تمّ تحديد الحجيّة و إثباتها وفهمها في إطار القطعيّة و الظنّية فإنّ النّصوص المحدودة بلفظها، وإيقاعها على الواقع النّسبي المتغيّر لا تشتمل على كلّ الحوادث، وهنا يطرح إشكال مركّب من أطروحتين: تقول الأولى: إنّ النّصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى؛ والثّانية تقول:لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى متلقّى من قاعدة الشّرع. "هذا الإشكال هو الذي حرّك ويحرّك عقول الأصوليّين للبحث في الخطاب و استثمار طاقاته"[2] فبرز إلى الوجود" **نظريّة الإلحاق**" التي أخذت في مضمونها أشكالا متعدّدة كالقياس، وكإجراء الكلّي على جزئياته، واستصحاب الحال، أو العموم و الخصوص. "فالكلّ –حتى الظّاهرية– قائلون بما يمكن أن نسمّيه "**الإلحاق**" وإن ذكر بعضهم هيئة مخصوصة منه وهو **القياس**"[3].فالإلحاق إذًا توسيع لعملية الاستدلال الأصولي، بعد استثمار و ملاحظة أنّ الوقائع تحكمها قوانين، كما أنّ الحوادث قد تطّرد تحت شروط معيّنة، فلابد من ردّ بعضها إلى بعض و إشراكها في الحكم الواحد عن طريق الإلحاق.

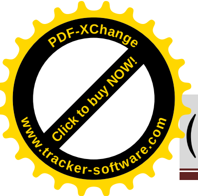
6- نظريّة الاستدلال:reasoning

بعد نظريّة الإلحاق، تأتي نظريّة الاستدلال والتي رأى الأصوليّ فيها مجموعة من المحدّدات كالعرف، و العادة، وقول الصّحابي، وشرع من قبلنا ونحوها تؤثر– بمعنى أو بآخر– في الوصول إلى الحكم الشّرعي ممّا ادّعى بعضهم أنّها أدلّة، وأنكر آخرون فسمّيت الأدلّة المختلف

[1] ينظر: جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ص29،30

[2] حمادي إدريس، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ص471

[3] جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ص30




فيها[1]. لكن يبقى دائما الالتفاف إليها واردا، وإذا ثبت هذا فإنّ اعتبار نظريّة الاستدلال في عملية التّلقّي يمثّل بلا شك حلقة مهمّة في بناء الخطاب الأصوليّ.

7- نظريّة الإفتاء:offering a legal opinion

و في الأخير تأتي نظريّة الإفتاء التي تشتمل على مجموعة من الاعتبارات قبل إصدار الحكم، من ذلك: مراعاة المقاصد الشّرعية، ودفع التّعارضات وتّرجيح الأدلّة و الأقوال، مع الالتزام بشروط الاجتهاد والإفتاء. و في هذه المرحلة "يقوم من توافرت فيه شروط الباحث بإصدار الحكم، ثمّ عرضه على سقف المقاصد الشّرعية بحيث لا يتعدّاها، ومراجعة حكمه إن تعدّاها حتى يتّسق معها؛ بحيث لا تقصر الأحكام عن طلب المقاصد، لما فيه من عكس المطلوب"[2].و إصدار الحكم هو آخر ما تنتهي إليه السيرورة الاستدلالية، أي هناك دائما معنى دلاليا يضفى على الواقعة المنظور فيها، و ينتج عن أثره سلوك معيّن يلتزمه المتلقّي إمّا بالفعل، وإمّا بالترك.

إنّ هذه السّيرورة التي تحكم النّظريات السّبع، تمنح المنهج الأصوليّ ديناميةً، كلّما رُمنا تشغيله إجرائيا، ولاشك أنّ كلّ " إجراء، تتحدّد قيمته بالنّتائج التي تترتّب عليه و الفوائد التي يأتي بها، وكلّ ما يقاس بمعيار الفائدة يكون ثابت الاتّصاف بالخاصّية العملية"[3]، ونُدرك هذا جليًّا إذا لاحظنا أنّ هذه النّظريات السّبع و الدّخول إلى علم أصول الفقه من خلالها، يبرّر كثيرا من المسائل التي يظنّ الباحث غير المتمرّس عدم جدواها بِبادئ النّظر، كما أنّها تبني إطارا معرفيا مناسبا للتّحليل و الدّرس، وهي أيضا تكون المعيار الأمثل لتبنّي الآراء الأصولية أو تعديلها وكذلك تمكّن من تشغيل و تفعيل ذلك العلم في علاقته مع العلوم الاجتماعية و الإنسانية[4]. ولا يخرج المنهج الأصولي بهذا الوصف عن خاصيته التّداولية، بل يبقى الملمح التّداولي دائما حاضرا مهما غيّرنا زاوية النّظر إلى المنهج الأصولي.

4/ حوارية الاستدلال الأصولي:

من أهمّ التّحولات التي عرفتها الدّراسات المعاصرة في مجال المنهجية، "الوقوف على عجز المنطق الصوري في شكله التّقليدي الأرسطي، أو في شكله المعاصر أي المنطق الرياضي، عن أن يكون أداةً مفيدةً في وصف وتفسير الظاهرة التّدليلية كما تتجلّى فعلا في العلوم الإنسانية

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص30.

[2] جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ص30

[3] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، ص85

[4] ينظر: جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ص30،31



والاجتماعية بشكل عام، وفي التّفاعل الحجاجي، العلمي أو العادي بشكل خاصّ، وعلى هذا الأساس قامت دراسات معرفية ومنهجية حديثة، تجاوزت منطق البرهان الصّناعي، وسعت إلى **تأصيل خطاب تداولي طبيعي**، استثمر ما زخر به التّراث الإسلامي القديم من أساليب البحث في آليات الخطاب، وطرق التّدليل"[1].ولقد أثبت **طه عبد الرحمان**-كما أشرنا في الفصل الأوّل من البحث – أنّ المنهج الأصولي منهجٌ تداوليٌّ، يعتمد في استدلاله المناظرة ، كما أنّ طريقة المناظرة الجدليّة تشمل كلّ مناحي الفكر الإسلامي؛ وأغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدليّ. ولدراسة الاستدلال في الخطاب الأصوليّ، أصبح لزاما على الباحث الوعي بجوهر هذا الخطاب؛ "فالخطاب الأصوليّ **خطاب طبيعيّ**، استثمر مسالك الحجاج لأنّها وحدها الكفيلة في إطار مجال التّداول و مقتضياته التّفاعلية بتحصيل الإقناع و الدّفع إلى العمل"[2]. فصلّة المنهج الأصولي بالحياة الطّبيعية والممارسات اليومية لمختلف شرائح المجتمع، شديدة الوثوق، و قد اشتغل الخطاب الأصولي بمقتضيات العقيدة و تحقيق ثمراتها، لأنّ ثمرة الإيمان العمل، فاستهدف إفحام الذّات و الهيمنة عليها بإقامة الحجج الدّامغة التي تذعن لها النّفوس و تستجيب لمضامينها، فكان لزاما عليه مجادلة المتلقّين على اختلاف مشاربهم و حجاجهم بأساليب مقنعة تدفعهم إلى العمل.

ولقد وظّف عالم الأصول المناظرة لوعيه الحادّ بأنّها تفاعل طبيعي بين بني البشر، يكون القصد منه هو **معرفة الاستدلال وتمييز الحقّ من المحال** كما قال **أبو الوليد الباجي** في كتابه "**المنهاج في ترتيب الحجاج**". فالمناظرة، إذًا أسلوب حجاجي فعّال، ارتقى في الفكر الإسلامي إلى مرتبة **العلم المنظّم**، الذي يبيّن وجوه نصب الموانع، ووجوه التخلّص منها، ومن ثمّ يستطيع النّاظر باستثمارها، أن يَسلم من المعارضات ليستوفي نظره[3]. فأهمّ ما ينبغي التشديد عليه أثناء أيّ استدلال هو تطهيره من التناقضات و المحالات، فهناك دائما آفة تعتري المستدلّ وهي إمكان القول بما هو ممتنع عقلا، فينبغي تعلّم طرق التخلّص من هذه الآفة، ومن جهة أخرى يحتاج المعترض على الأدلّة الممتنعة إلى طرق كذلك لتبيان امتناعها عقلا.

وإذا كان **طه عبد الرحمان** يعتبر علم الكلام أكثر العلوم الإسلامية أخذا بمنهج المناظرة حتّى كان أحقّ أن يسمّى بعلم المناظرة العقدي، فإنّ علم أصول الفقه كان أيضا آخذا بهذا المنهج؛

---

[1] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الاسلامي، ص137.

[2] المرجع نفسه، ص60.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص138.



فقد وقع له تداخل متين مع علم الكلام كما بيّنّا في أكثر من موضع. فعالم أصول الفقه- أيضا- من الوجهة الاستدلالية: معتقد ومناظر ومحاور، واكتشاف "منهج المناظرة" في الخطاب الأصولي يساعدنا -كما يرى **طه عبد الرحمان**- على "تجديد وكشف وفهم التّراث الإسلامي، وتحليل نصوص المناظرات، ومن ثمّ تغيير كثير من الأحكام التي غرسها **تسلّط عقلانية ديكارت** على الفكر الأوربي عامّة، والفرنسي خاصّة"[1]، أي تغيير آليات التّقويم و الفهم، والبحث عن آليات أصيلة نابعة من التّراث الاسلامي العربي.

وإذا كان النّموذج المنهجي الذي قدّمه **طه عبد الرحمان** في أصول الحوار يشهد له بالتّفرد في إحياء وتطبيق منهج المناظرة، فإنّ بعض الدّارسين المعاصرين قد وجدوا في ذلك النّموذج المنهجي محفّزا لمقاربة الخطاب الأصولي لدى بعض الأعلام **كالشاطبي** لإظهار منهج المناظرة في مشروعه وتفاعله مع قارئه، فإنّنا كذلك، نغتنم هذه الالتفاتة المنهجية لتعميم تطبيقها على الخطاب الأصولي في عمومه، دون النّظر إلى عالم أو آخر، أي بعبارة أخرى نبيّن من هذه الزّاوية، **الطّبيعة الحوارية للمنهج الأصولي**.

بادئ ذي بدء نشير إلى تمييز **طه عبد الرحمان** بين ثلاث مراتب للحوارية هي: الحوار والمحاورة، والتّحاور.

1- مرتبة الحوار:

في هذه المرتبة، يقدّم **طه عبد الرحمان** نموذجا نظريا يسمّيه " **النّظريّة العَرْضيّة للحواريّة**"، أي أنّ **الحوار** يعتمد "**العَرْض**" كآلية خطابية، و العرض، عند **طه عبد الرحمان** :هو أن ينفرد "**العارض** ببناء معرفة نظريّة، سالكا في هذا البناء طرقا مخصوصة يعتقد بأنّها مُلزِمة "**للمعروض عليه**" فالعرض في هذه الحالة "**ادّعاء**"[2]، وتعتمد النّظريّة العرضية للحوارية" **البرهان**، منهجا للاستدلال بكلّ ما يتميّز به من خصائص صورية، تجريدا ودقّة وترتيبا[3]، وخلاصة القول إنّنا نجد في **الحوار** إقصاء "**للمعروض عليه**" كما قد يُقصي "**العارض**" نفسه خضوعا لشرط **البرهان**[4]. وهنا نلاحظ اضطرابا في توزيع الأدوار أثناء المناظرة، بحيث يغيب حضور المعروض عليه أحيانا، كما قد يغيّب العارض نفسه، هذا التغييب يبدو أنّه يعمل لحساب عامل ثالث غير المتناظرين، هذا

---

[1] طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65،69

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص31

[3] ينظر: همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ص140

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص145

العامل الموضوعي هو شروط البرهان العقلي. و يمكننا أن نتصوّر في ظلّ هذه المرتبة أنّ عملية التلقّي هنا قد تُقصي دلالات أنتجتها الذّوات القارئة لحساب دلالات تفرضها آليات نصيّة أو أقيسة برهانية أصولية.

2- مرتبة المحاورة:

في هذه المرتبة يقدّم **طه عبد الرحمان** نموذجا نظريا يسمّيه " **النظريّة الاعتراضية للحوارية**" أي **المحاورة** التي تعتمد "**الاعتراض**": وهو أن يرتقيَ **المعروض عليه** إلى درجة من يتعاون مع **العارض** في إنشاء معرفة نظريّة مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معيّنة يعتقد بأنّها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع[1]. وتعتمد النّظريّة الاعتراضية للحوارية" "**الحجاج**" منهجا للاستدلال، وهو أوسع و أغنى من بنيات البرهان الضيّقة[2]. وخلاصة القول: إنّنا نرتقي بالمحاورة درجة في سلّم الاستدلالات بإشراك الغير المعترض في إنشاء النّص، والتوسّع في آفاق الاستدلال بإحلال **الحجاج** محلّ **البرهان**.

إنّ التّعاون بين المتناظرين في إنشاء المعرفة، يمثّل تحوّلا في خطاب الحوار، حيث تبدأ عملية الاستدلال في التحرّك نحو احتواء المتناظرين معا، ولا تكون حينئذ الأحكام المنتَجة إلّا مفيدة للإقناع، وسيكون مصير التلقّي في ضوء العمليات الحجاجية متّخذا ملمحا جديدا، تذوب معه المعضلة الهرمينوطيقية المهدّدة للنّص، إذ تتقلّص مساحة الخلاف بين الذّاتين المتناظريتين بعدما توحّدت أدوات النّظر وآليات الاستدلال.

3- مرتبة التّحاور:

وفيها يقدّم **طه عبد الرحمان** نموذجا نظريّا يسمّيه "**النظريّة التّعارضية للحوارية**" أي **التّحاور** الذي يعتمد "**التّعارض**" كآلية خطابية، و "**التّعارض**" هنا هو أن يتقلّب المتّحاور بين "**العرض**" و "**الاعتراض**" مُنشئا **لمعرفة تناظرية** وفق مسالك معيّنة يعتقد أنّ خصائصها التّقابلية أحثّ على العمل، ويقوم "التّعارض" على ثلاث قواعد هي:

أ- لا تنصّ على شيء و أنت لا تقصد تخصيصه.

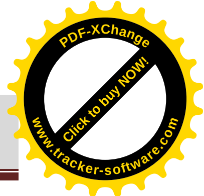
ب-لِتَسلك طرق التّقابل في تشقيق الكلام.

ج- لِتَستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها.

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص36

[2] ينظر: همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ص142،146



فالمتحاور من خلال هذه القواعد ينشقّ إلى ذاتين: واحدة **عارضة**، والأخرى **معترضة**، فهو يتزاوج عند كلّ قول من أقواله[1]. وتعتمد "**النظريّة التعارضية للحوارية**" في الاستدلال على طرق "**التّحاجّ**" وهي أساليب استدلالية تلتزم مبدأ المراتب، وتجنح إلى التّناقض. **فالتّحاجّ** هو أن يثبت **المتحاور** قولا من أقاويله بدليل، ثمّ يُعرّج إليه ليثبته بدليل أقوى. وأن يثبت قوله بدليل ثمّ ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر. أو أن يثبت قولا بدليل ويثبت نقيضه بعين الدّليل[2]. وخلاصة القول: إنّنا نجد في **التّحاور** تفاعلا حقيقيا بين **العارض والمعترض** (لا بين المحاور ونظيره) حيث تتساوى حقوق نفسه مع حقوق غيره في تكوين النّص، وهذا هو أعلى مراتب الحوارية. و لا شكّ أنّ التّحاور بهذا الوصف سيكون الأنموذج المثالي للقراءة الموضوعية. فالقراءة التي توزّع الحقوق بالتّساوي، فلا تقدّم دليلا على آخر، ولا تغلّب طرفا محتملا في الخطاب على آخر، بل كلّ الذّوات القارئة لها نفس الحقوق في إثبات دلالات و إبعاد أخرى، هذه القراءة هي أولى القراءات بوصف الموضوعية العلمية.

إنّ هذه المراتب الحوارية الثّلاث تتداخل جميعا في الخطاب الأصولي، مراعية مراتب القارئين الثلاثة (القارئ المجتهد، القارئ المتّبع، القارئ المقلّد). وإذا كان **طه عبد الرحمان** قد ميّز بين تلك المراتب الحوارية الثّلاث (الحوار، المحاور، التّحاور) فقدّم لكلٍّ منها نموذجها النّظري ومنهجها الاستدلالي وشواهدها النّصية، ممّا قد يوحي بأنّ هذه المراتب منفصلٌ بعضها عن بعض، بل ومتناقضة، فإنّا نذهب إلى أنّ هذه المراتب الحوارية، قد نجدها عند النّاظر الواحد، أو في النّص الواحد، ومن ثمّ تتداخل في الخطاب الأصولي لزوما؛ ذلك أنّ الاستدلال في حدّ ذاته "فاعلية متشبّعة تتشابك فيه مستويات من الأدلّة والصّور والأمثلة، وتندمج فيما بينها لتكوّن مستويات مختلفة من حيث القوّة والوثاقة، فليس هناك إذا ما يمنع من اندماج الآليات الاستدلالية، واتّصالها في الممارسة العقلية والحوارية الفعلية"[3]. ولا ينقدح بوجه من الوجوه –في نظرنا– أخذ الخطاب الأصولي بنموذجي الحوار و المحاورة رغم الانتقادات التي وُجّهت إليهما؛ ذلك أنّ إلزام جميع أنماط الاستدلال الأصولي بنموذج الحوارية الأمثل أي التّحاور، فيه من الإخلال بالحقل التّداولي ما لا يخفى على كلّ ذي نظر، فلا تصحّ مخاطبة القارئ المقلّد بنموذج المحاورة لعدم توفّر شرط **المعاقلة** بله **التّعاقل** لأنّ **المقلّد قارئ لا يعقل الحجّة:** أي وجه الاستدلال، وما قيل في المقلّد يُقال

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 44،43

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص46،47

[3] همام محمد، المنهج و الاستدلال في الفكر الإسلامي، ص148.



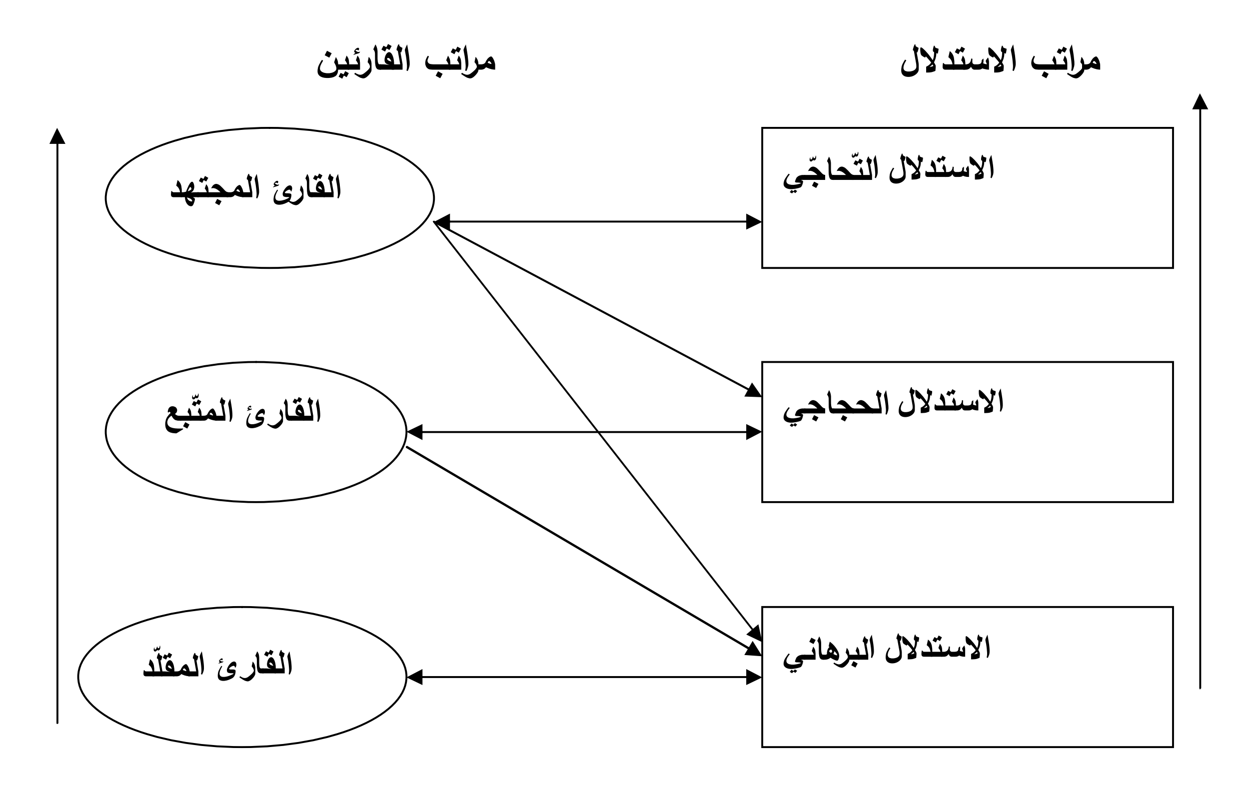

مثله في حقّ القارئ المتّبع، فهو، وإن كان متوفرا على شرط المعاقلة لتمكّنه من فهم الحجّة بعد بيانها، إلّا أنّه لا يقدر على صناعة الاستدلال بطرق "التّحاجّ" فيكون بذلك قاصرا عن التّحاور. لكن رغم ثبوت هذا، نشير إلى لون آخر من الاستدلال يمكن أن يسلكه كلّ من المقلّد والمتّبع، ويتعلّق أساسا بمطلب **تصويب قول الإمام المتبوع والمقلّد بواسطة المناظرة،** فحين "تكون المناظرة بين مقلّدين ويكون الخلاف بينهما فيما تقلّدوه لا فيما علموه هم اجتهادا، فينبغي أن تُعلم الضّوابط و الأحكام التي ينبغي أن تراعى في نُصرة ما تقلّده المقلّد، وفي هدم ما تقلّده مناظره و مخالفه. والعلم المحيط بهذه الضّوابط والأحكام هو **علم الخلاف** الذي هو بمثابة علم المناظرة الخاصّة بالمقلّدين"[1]؛ إذ هو كما يشير **ابن خلدون** في مقدمته:"خاصّ بالمقلّدين الذين يجمدون على قول إمامهم، أو على ما صحّ لديهم من رواياته، ثمّ يسلكون مسلك فنّ الجدل في نصرة ما قلّدوه وهدم ما لم يقلّدوه"[2]. فالخطاب الأصولي أخذ بعين الاعتبار أحوال المستدلّين، فوجدهم مراتب في تلقّي الخطاب وفهمه، فرتّب على ذلك تنويعا في مراتب الاستدلال ليعطي كلّ ذي حقّ حقّه، لهذا أمر الشّارع الحكيم بإنزال النّاس منازلهم، وتحديثهم بما يعقلون.

وإذا كان الجانب التّطبيقي لنظريّة مراتب الحوارية على الخطاب الأصولي تكتنفه صعوبة لتداخل المستويات الاستدلالية وتلبّسها فيما بينها ممّا يستدعي تعذّر تطبيقها من غير إدخال بعض التّعديلات أو الإضافات عليها، خاصّة فيما يتعلّق بالشّواهد النّصية النّموذجية، فإنّ الأهمّ بالنّسبة لاستثمارنا إيّاها، هو أنموذجها التّجريدي الذي يعيننا على تصنيف مراتب القارئين داخل الخطاب الأصولي ويمكننا تلخيص ذلك في الشّكل الآتي:

---

[1] النقاري حمو، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط1، دار الأمان، الدار البيضاء، 2005، ص38.

[2] ابن خلدون عبد الرحمان، المقدّمة، ص362.



الشكل3: شكل تجريدي لشبكة الاستدلال الحواري
داخل الخطاب الأصولي في علاقته بمراتب القارئين.




المبحث الثاني :إستراتيجيات التّلقّي الأصولية :

I/الإستراتيجية اللّسانية:

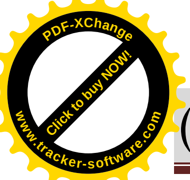
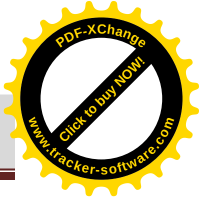
لقد كان لعلماء الأصول نظرة خاصّة للّغة وكيفية أداء وظائفها، فلم يعطوا أهميّة للدراسات الوصفية والصورية المعزولة عن المقامات التّخاطبية، "وربّما كان هذا نتيجة لكون حافزهم في الدّرس إنّما هو **صوغ أصول منهجية لفهم القرآن الكريم والسنّة النبوية**، وهذا يعني أنّ علماء الأصول، لم تقف محاولاتهم- بمقتضى امتثالهم لأوامر دينهم-عند الاجتهاد في فهم النّصوص الدّينية، بل تعدّاه إلى أن يستنبطوا منها الأحكام التي تهمّ حياة المسلمين في الدّارين الدّنيا والآخرة"[1]. يبدو أنّ هذا المنحى الذي توخّاه علماء الأصول في بحوثهم اللّسانية، لا يتماشى وهمّ الدّرس اللّساني المعاصر؛ فعلماء اللّغة الغربيّون "بدأوا بحوثهم في فلسفة اللّغة بالتّركيز أساسا على بنى اللّغات أي اللّغة من حيث كونها نظاما، وليس من جهة كونها سلوكا. وعندما أعاد اللّسانيّون المحدثون –ولا سيما عقب تفريق **دوسوسير** بين اللّغة والكلام، ثمّ بتأثير أكبر من تقسيم **موريس** الثّلاثي لعلم العلامات إلى فروع ثلاثة هي : النّحو، والدّلالة والتّخاطب- النّظر في قدرة أنموذج الرّسالة المثالي للتّخاطب، على تفسير كيفية التّخاطب، أدركوا أنّ هذا الأنّموذج غير صالح، و لذا تبنّوا مناهج جديدة تفترض أنّه لا يمكن بلوغ تفسير سليم للّغات بدراستها بمعزل عن المقامات التّخاطبية الفعلية"[2].ومهما تكن علاقة الدّرس الأصولي باللّسانيات الحديثة، إن اتّصالا أو انفصالا، فإنّ طروحاتهم تشهد بعمق درايتهم بمستويات (اللّغة / الكلام..)، والمكوّنات الأساسية للتّخاطب، ممّا يجعل عملية تلقّي النّص محفوفة بجملة من الاستراتيجيات المُحكمة،الضّابطة للدّلالة والفهم والتّأويل. ومن جهة أخرى تُبيِّن تلك الاستراتيجيات اقتصادًا في عملية التّلقي، حيث توفّر على المتلقي،أثناء نشاطه الاستدلالي، جهدا في البحث، من خلال وضع معالم محدّدة موصلة إلى الهدف الذي هو **معرفة الحكم الشرعي.**

1/ عربية اللّسان:

من أهمّ المفاهيم، وأولى المسلّمات المنهاجية التي حاول **الشّافعي** تأسيسها- وهو يهمّ **ببناء علم، يريده أن يكون علما يحدّد كيفية وسبل قراءة النّص القرآني، والكشف عن معانيه، وبيان غاياته ومراميه**- ما دعاه "**لسان العرب**. يقول **الشّافعي:** " ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأنّ

[1] محمد يونس علي محمد، علم التّخاطب الإسلامي، ص43

[2] المرجع نفسه، ص43،44

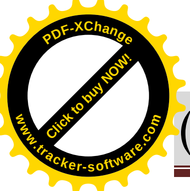
جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب"[1].إنّ تميّز النّص الإلهي بهذه الخاصية التي سمّاها **الشّافعي** لسان العرب، والتي تعتبر من أهمّ و أوضح سماته، وتتأسّس باعتبارها إحدى مسلّماته الكبرى، لا تصف طبيعته التي نزل بها وحسب، و إنّما تحدّد طريقة تأويله، ومسلك قراءته أيضا؛ لذلك تصدّرت اهتمام الشّافعي، فكانت من أولى الأوّلويات التي نالت عنايته. فهي من "المسائل المهمّات التي ينبغي أن تحظى الأوّلوية في النّظر، لما يمكن أن ينتج عن عدم مراعاتها أو الجهل بها من انحراف في قراءة النّص الإلهي، وما يستتبع ذلك من شُبه ومزالق"[2]. يقول **الشّافعي** رحمه الله:" وإنّما بدأت ما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، واجتماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانه"[3]. وإن كانت هذه المسلّمة التّأويلية كما يعبّر عنها **الشّافعي** بقوله:" ليس في كتاب الله شيء إلّا بلسان العرب"[4]، تلعب دورا مركزيا في عملية تلقي النّص القرآني فإنّها لا تأخذ مشروعيتها، ولا تكتسب يقينها من وصف خارجي وحسب، وإنّما من داخل النّص القرآني ذاته أيضا كما يقرّر **الشّافعي** وبأسلوبه الحواري المعهود قائلا:" فإن قال قائل: ما الحجّة في أنّ كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ أجيب بأنّ الحجّة في كتاب الله، وقد بيّن الله ذلك في غير آية من كتابه"[5]. وقد صنّف **الشّافعي** الآيات الدّالة على هذه المسلّمة التّأويلية كالأتي:

1.آيات الإثبات : ومنها:

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥ ﴾ الشعراء: ١٩٢ – ١٩٥

وقال أيضا:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا وَاقٖ ٣٧ ﴾ الرعد: ٣٧

[1] الشافعي محمد بن إدريس، الرّسالة، ص40.
[2] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص70.
[3] الشافعي محمد بن إدريس، الرّسالة، ص50.
[4] المرجع نفسه، ص42.
[5] المرجع نفسه، ص50.




وقال أيضا:﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا وَتُنذِرَ يَوۡمَ ٱلۡجَمۡعِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ فَرِيقٞ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٞ فِي ٱلسَّعِيرِ ٧ ﴾ الشورى: ٧

وقال أيضا:﴿ حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٣ ﴾ الزخرف: ١ - ٣

وقال أيضا:﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ٢٨ ﴾ الزمر: ٢٨

2.آيات النّفي: ومنها:

قال الله عزوجلّ:﴿ وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ ١٠٣ ﴾ النحل: ١٠٣

وقال أيضا:﴿ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ ﴾ فصلت: ٤٤

إنّ هتين المجموعتين من الآيات(آيات الإثبات/ آيات النفي)، تجعل مسلّمة اللّسان مبرهنا عليها من خلال النّص ذاته، فمنه تستمدّ مشروعيّتها، و إليه يعود أمر تثبيتها مسلّمة. و بما أنّه هو مصدرها، فإنّه من الصّعب على أيّ قارئ مؤوّل، أن يتجاوزها، وأن يقول بخلافها.

أ–مفهوم عربية اللّسان في الخطاب الأصولي:

يمكن النّظر إلى هذه القضية بالتّركيز على مستويات اللّغة، حيث يمثّل مجموع الإشكالات المثارة، والاعتبارات المؤسّسة لمسلّمة "**عربية اللّسان**"، مؤشرا على النّضج الذي شهده الدّرس الأصولي في مجال البحوث اللّسانية، بداية من مراحل تأسيسه الأولى، وصولا إلى ذروة الإشباع في الطّرح مع **الشّاطبي**، ومرورا بالجهود الضّخمة التي عرفتها مسيرة أصول الفقه عبر حلقات تاريخية كلّه.

1) المستوى المعجمي:

تشير كثيرٌ من النّصوص إلى أنّ المقصود من "**لسان العرب**" في مستوى من مستوياته هو "**المستوى المعجمي**" أي مستوى الكلمة أو اللّفظة المفردة التي يرفض **الشّافعي** رفضا قاطعا أن يكون شيء منها من غير "**لسان العرب**" في القرآن الكريم، "فلا أعجمي فيه، و نفي الأعجمي نفيٌ لأن يكون فيه شيء ممّا يخالف لغة العرب من سائر اللّغات كما يؤكد ذلك **الباقلاني**– أحد الأصوليّين الكبار الذين تبنّوا رأى **الشّافعي** و دافعوا عنه بقوّة"[1]. لقد نشأ في سياق هذا الطّرح،

[1]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص74



مسألة: هل يتضمّن القرآن الكريم ألفاظا غير عربية أم لا؟ أسهم الأصوليون بثلاثة اتّجاهات للإجابة عن هذا الإشكال يمكننا إجمالها كالآتي:

- **1-اتّجاه النّفي:**

ويمثّله النّافون لوقوع الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم، القائلون بصفاء الوحي الإلهي، وبنقاء عربيّته الخالصة. و أبرز ممثّليه **الشّافعي** و **الباقلاني**، وهذا الموقف التّنزيهي يحاول بإصرار كبير إبعاد النّص القرآني عن أيّ لفظ غير عربي[1]. فلا يوجد في القرآن الكريم إلّا الألفاظ العربية التي تجري على أقيسة العرب و سننها في الكلام

- **2- اتّجاه الإثبات:**

ومن أبرز ممثّليه أبو **حامد الغزالي** و**الشّوكاني**، إذ يُبدي الثّاني تعجّبه ممّن نفى وجود الأعجمي من الألفاظ في القرآن الكريم معتبرا " مثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه الخلاف، والعجب ممّن نفاه"[2]. ويحتجّ **الشّوكاني** على اتّجاه النّفي بأنّ ما ذهبوا إليه إنّما هو "مجرّد احتمال ما دام أهل العربية مجمعين على أنّ العجمة علّة من العلل المانعة من الصّرف في كثير من الأسماء الموجودة في القرآن الكريم، ولو لم يكن ذلك الاحتمال بعيدا لما أجمعوا على خلافه"[3]. فهذا الاتّجاه يقرّ بأنّ هناك في القرآن الكريم ألفاظا أعجمية، لكن هذا الإقرار يبدو متعلّقا بظاهرة لسانية تشترك فيها جميع اللّغات، وهي ظاهرة الاقتراض اللّغوي، لهذا كانت الألفاظ الدّخيلة على العربية أحد العوامل لتعليل بعض الأحكام النّحوية و اللّغوية كالمنع من الصرف في الألفاظ الأعجمية نحو إبراهيم، وإسرائيل، وجبرائيل ، وميكائيل...الخ.

- **3-اتّجاه التّجاوز:**

أبرز من يمثّل هذا الاتّجاه، **أبو الوليد ابن رشد**، و **أبو إسحاق الشّاطبي**، ويرمي هذا الاتّجاه إلى تجاوز المسألة كما طرحت سابقا، بحجّة أنّها قليلة الفائدة، لا طائل تحتها، منتهيا إلى الحقيقة التّالية- كما يقرّر **ابن رشد**-:" إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها، فقد عرّبته العرب تعريبا، وغيّرته تغييرا استوجب به اللّفظ كونه من لغتها، ومنسوبا إليها "[4]. فلا سبيل إلى

---

[1]ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص76

الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، ط7، دار

[2]الفكر، بيروت، 1997، ص66

[3] المرجع نفسه، ص66

[4]ابن رشد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، ص65.

الحديث عن أعجمية اللّفظ بعدما أخضع لميزان اللّغة العربية و أقيستها، لأنّه أصبح جزءا من نظامها الدّلالي.

2)المستوى اللّساني في بعده الشّامل:

يشير بعض النّصوص إلى معنى أوسع لمفهوم مسلّمة "**عربية اللّسان**"، وهو المعنى الذي يغادر المستوى المعجمي إلى المستوى الدِّلالي فالمستوى التّداولي. فاللّسان كما يتصوّره **الشّافعي** هنا "كلّية لا تنحصر في حدود ضيّقة، فلا اللّفظ هو مناط اللّسان، ولا الجملة أيضا؛ إنّه أكثر امتدادا منهما معا، إنّه يتجاوز كلّ ذلك، ملاحقا الخطاب في امتداده مع السّياق من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة، والوصول إلى مقصود المتكلّم. ولذلك فهو لا يراعي السّياق النّطقي فحسب، وإنّما أيضا، السّياق المقامي الذي يوضّح ظروف إنتاج الخطاب و ملابسات تلقّيه"[1]. ولنضرب لهذا مثلا بما أورد **الشّافعي** في **(باب بيان ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام و يدخله الخصوص)**عن قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾ النساء: ٧٥ قائلا: " كلّ أهل القرية لم يكن ظالما، قد كان فيهم المسلم، ولكنّهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقلّ" [2]. ولا شكّ أنّ السّياق اللّسني الضيّق لا يعطي هذه المعطيات، أي لا يخبر بكون أهل القرية لم يكونوا كلّهم ظالمين ولا يعلم بأغلبية الكفّار، وأقلّية المسلمين، وغير ذلك ممّا أشار إليه **الشّافعي** في تعليقه على الآية، وإنّما **مقام إنتاج الخطاب وتلقّيه**، وهو الذي جعل المفسّرين يذهبون إلى أنّ المقصود بالقرية في الآية الكريمة مكّة[3]، من ذلك قول **الطّبري** :" والعرب تسمّي كلّ مدينة قرية (...) وهي في هذا الموضوع فيما فسّر أهل التّأويل مكّة التي كان بها أناس مسلمون لا يستطيعون أن يخرجوا منها ليهاجروا فعذرهم الله، وفيهم نزل قوله ﴿ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾ النساء: ٧٥ " [4]. فالقرية لفظ عام خصّص بمكّة، و جهة التّخصيص هنا لا تستفاد من المعجم مباشرة، لكن من مقام التّخاطب، الذي يفرض توجيه معنى القرية للدّلالة على مكّة، لأنّ الأوصاف التي تحفّ الخطاب تشير إليها.

---

[1]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص89،90.

[2]الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ص54.

[3]ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص90.

الطبري ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود شاكر، ط1، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص171، [4]ج5، ص169



يبدو أنّ مراعاة السّياقات المقاميّة بكلّ أبعادها الدّقيقة، سواء ما تعلّق بالمتلقّي، أو الخطاب وظروف إنتاجه، ومختلف الملابسات المحيطة بالنّص، كلّ ذلك يجعل من اللّسان " لا يتوقف عند حدود النّحو(**Grammaire**) الضيّقة، بل يشمل كلّ ما يعطي للكلام الحياة فيصبح بذلك **نحوا** موسّعا يتجاوز مجال وصف الوقائع الصّورية (**Fait formels**) إنّه كما ينتهي إلى ذلك **أحمد المتوكّل (نحو الخطاب)** وليس **(نحوا للجملة)**"[1]. فالمقصود باللّسان إذًا في قول الشافعي بعربية اللّسان هو بعده الشّامل لكلّ عناصر الحياة، و المؤثّرة في تحوّل الدّلالات و حيوية المعنى داخل المجتمع الإنساني. و بهذا الاعتبار في مفهوم اللّسان، يعيد الخطاب الأصولي لهذه المسلّمة حيويتها داخل الواقع الاجتماعي ناظرا إلى جميع مستوياتها في إطار التّواصل متخليّا في الوقت نفسه عن النّظر إلى اللّسان على أنّه نسق من العلامات فقط. "إنّ ربط اللّسان بالتّواصل سيكون إحدى العلامات المميزّة للخطاب الأصولي "[2]. و في هذا تجسّد واضح للبعد المعرفي الضابط للجدل القائم بين الصّورية و الواقعية، و عدم الانغماس في التّفسيرات الاحتمالية الممكنة، والجنوح– بدلا من ذلك– نحو الخطاب الطّبيعي الذي يراعي حيوية المتكلّم وتصرّفه، كما تمليها المقامات التّخاطبية الفعلية، لا النّماذج المثالية النسقية.

ب/ وظيفة عربية اللّسان:

لم تكن هذه الإستراتيجية مصاغة بالوصف الذي قدّمناه إلّا لتخدم عملية فهم النّص القرآني أثناء الاستدلّال والبحث عن الحكم الشّرعي؛ فهي الطّريق الوحيد الذي ينبغي على المستدلّ (المتلقّي) سلوكه وقد عبّر **الشّاطبي** عن هذا بوضوح عندما قال:" وإنّما المقصود أنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة و طلب فهمه إنّما يكون من هذا الطّريق خاصّة"[3]. إذًا فالحديث عن عربية القرآن الشّاملة والإلحاح على نزوله بلسان العرب،**إلحاحٌ على سنن القراءة والتّأويل**، ولذلك نجد **الشّاطبي** يؤكّد أنّه إذا تقرّر أنّ القرآن نزل بلسان العرب، "فالنتيجة المنطقية أن يُسلك به في الاستنباط منه والاستدلّال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها، وفي أنواع مخاطبتها، كلام العرب أو لسان العرب الذي من دونه تستحيل قراءة النّص الإلهي وفهمه"[4]. فلسان العرب يمثّل المدخل الوحيد لفهم النّص القرآني، ولا سبيل إلى تحقّق فهمه من غير هذه الجهة، و كلّ

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص90،91

[2] المرجع نفسه، ص94

[3] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج5، ص49.

[4] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص100.

محاولة للخروج عن سنن العرب في كلامها مآله فساد في استنباط المعاني، وخروج عن مقصود الشّارع. إنّ الدّافع إلى تأسيس هذه الإستراتيجية، "والنظر فيها والإلحاح عليها، غايته بناؤها وتقرّرها **مسلّمة تأويلية** بها يفهم القرآن، ووفق شرائطها يُقرأ، واعتمادا على خصائصها يتمّ الكشف عن معانيه ودلالته وأبعاده. فالمسألة إذًا مسألة استنباط و استدلال بلغة الأصوليين، مسألة فهم وقراءة من أجل الوصول إلى الحكم الشّرعي الغاية النّهائية لعمل الأصولي"[1]، فالقراءة بوصفها عمليّة فاعلة مستكشفة لمكونات النص و ما يختزنه من دلالات، تحتاج إلى مساطر وأدوات تمكّن القارئ من الحفر في طيات النّصّ، وفي الوقت نفسه تراقب حدود تأويلاته، و في هذا الجوّ تطرح **الاستراتيجية اللّسانية** لتقوم بتلك المهمّة على بصيرة تامّة.

تحدّثنا إلى هذا الحدّ عن اللّسان من حيث كونه موضوعا من موضوعات الأصولي وتبيّن لنا بجلاء الاهتمام بالمقامات التّخاطبية الفعلية، ثمّ نظرنا إلى المسلّمة على أنّها وسيلة للتّحليل ذلك أنّ عملية الاستنباط لدى الأصولي لا تنفكّ عن أدوات لسانية، و في المستوى الأخير، حيث الحديث عن وظيفة هذه الإستراتيجية، يمكننا اعتبارها أداة للتّأويل؛ إذ تؤول عملية التّحليل النّهائية للأحكام الشّرعية إلى الأخذ و الالتزام بمقوّمات هذه الإستراتيجية." إنّ اللّسان بهذا التّصوّر يصبح ذلك السّنن الذي يربط مرسل الرّسالة بمتلقّيها في إنتاج القول، ليس ذلك فحسب، بل و العقد **(Contrat)**، أو الجزء الأكبر والأهمّ منه الذي يؤسّسه النّص من أجل تنظيم قراءته وتأويله، وإحكام عودة المتلقّي عبر النّص نحو نية المرسل ومقصديته، ما دام أن كلّ تأويل هو عملية بحث عن المقصدية"[2]. تبدو هذه المسألة، لفرط بداهتها و بساطتها من جهة، و لخطورة و ضخامة ما ينجرّ عنها من جهة أخرى، لطيفة من اللّطائف، ودقيقة من الدّقائق التي لا ينبغي أن تعزب عن ذهن الأصولي، وتفسير ذلك أنّه لمّا كان السّنن " يختلف باختلاف البيئات والمجتمعات والشّعوب واختلاف طرائقهم في الكلام وإنتاج الملفوظ وكيفيات تلقّيه، ولأنّ الرّسالة عربية أرسلها الله لمتلقّين عرب بالسّنن نفسه الذي يتقنون، كان من غير المعقول، بل من العبث، قراءتها بغير ما نزلت به"[3] يقول **الشّاطبي** رحمه الله " فكما أنّ لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم"[4]. فهذا قانون عام تشترك فيه جميع

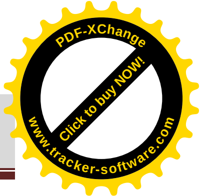
---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص100.

[2] المرجع نفسه، ص101.

[3] المرجع نفسه، ص101.

[4] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص51.

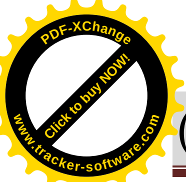
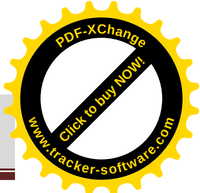
الأنظمة اللّسانية: فلا تصحّ قراءة نصّ فرنسي مثلا بالرّجوع إلى خصائص اللّسان العربي أو الإنجليزي أو غيرهما، والعكس بالعكس صحيح. يمكننا أن نستنتج أنّ الخضوع لخصائص نظام اللّسان الذي كتب به النّص والتقيّد بقواعده شرط لصحة القراءة.

جـ-عربية اللّسان والبعد السوسيولوجي للقراءة:

من أهمّ الاتّجاهات التي عرفها النّقد المعاصر في مجال قراءة النّصوص وتأويلها، اتّجاه سوسيولوجيا القراءة، الذي ظهر لأوّل مرّة في التّاريخ، وبشكل منتظم في حدود سنة 1929 في السّوسيولوجيا الأمريكية، على يد "**دوغلاس والبس**" الذي اهتمّ بظاهرة الانحراف الاجتماعي والأخلاقي في الولايات المتّحدة الأمريكية خلال العشرينيات، وحاول لفت الانتباه إلى عملية **القراءة باعتبارها عاملا تربويا وإدماجيا**، و ذلك بقياسه للآثار الاجتماعية الناجمة عنها. وقد أدّى به توجّهه السوسيولوجي هذا، إلى ربط القراءة، لا بالتّنظيم الاجتماعي للآلة الكتابية، ولكن أيضا **بالقيم المستثمرة في فعل القراءة**، و في الأوضاع النّفسية، السوسيولوجية للأفراد والمجموعات[1].
إنّ الذي يهمّنا في توجّه سوسيولوجيا القراءة، و نحن نتحدث عن إستراتيجية عربية اللّسان ليس طروحاتها التي اشتغلت بتفصيلها و تحليلها، ذلك أنّنا قد أوردنا جوانب كثيرة منها، سواء ما تعلّق بالجانب السّلوكي الذي هو منطلق الدّرس الأصولي، حيث البحث في خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين؛ أو تعلّق باللّسان كما بيّنّاه في موضعه. فسوسيولوجيا القراءة هي كذلك ارتكزت – بعكس ما تذهب إليه المقاربات النّصّانية، كالشّكلانية، والبنيوية، والسميائية، والشّعرية، وغيرها– على "رفض **مقولة البنية المغلقة**، وعلى تجاوز الفرضية القائلة: إنّ النّصوص الأدبية تملك "**ماهيتها**"، و"**دلالاتها**" في ذاتها وبكيفية "**جوهرية**"، و"**لا تاريخية** "، وتتعلّق ببنية النّصوص وحدها. إذ تؤكد سوسيولوجيا القراءة في المقابل أنّ قيمة النّصوص إنّما تكون محدّدة بعلاقات تاريخية ضمن المؤسّسة الاجتماعية ككلّ"[2]. إنّ الذي يهمّنا بالضّبط، هو استثمار مقولة مركزية تتعلّق أساسا بطبيعة **القراءة المبيَّنة لملامح القارئ الحقيقي**، من أجل إظهار خصّيصية لصيقة بمفهوم "**عربية اللّسان**"، هذه المقولة هي:"**الجمهور الوسط**" **le public milieu**. واستنادا إلى هذا المفهوم فإنّ القراءة كما يرى **روبير إسكاربيت** "تتمّ على ضوء البنيات الاجتماعية والثقافية للجمهور القارئ، وتنتهي إلى إدماج النّص في السّياق السوسيولوجي لهذا الجمهور؛ فإنّ الفهم المناسب للنّصوص

[1] ينظر: شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص241.

[2] المرجع نفسه، ص241،242

الأدبية، متعلّق بتحقّق نوع من التّوافق بين مقاصد المؤلف ومقاصد القارئ، وهذا التّوافق في حدّ ذاته **مشروط بانتمائهما إلى نفس المجموعة الاجتماعية**، وبعبارة أشمل إلى نفس **السّياق السوسيولوجي**. ويسمّي **إسكاربيت** الجمهور الذي يتحقّق له هذا الشّرط **بالجمهور الوسط public milieu**، أي الجمهور الذي يشكّل الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه الكاتب، ويمكن لهذا الجمهور الوسط أن يمتدّ جغرافيا إلى قوميات مختلفة، وكرونولوجيا، عبر أجيال عديدة"[1]. أي أنّ فعل القراءة يشترط اتّحادا في السياق الاجتماعي– وما يترتب عنه من لغة و أعراف و سنن– بين القارئ و المؤلّف، ومن منظور هذا الطّرح الذي تلحّ عليه سوسيولوجيا القراءة، ننظر إلى إستراتيجية "**عربية اللّسان**" على أنّها أحكام سوسيولسانية صاغتها ثقافة المجتمع العربي؛ تلك الأحكام التي كثيرا ما يصعب صبّها في قوالب مرسومة، أو إخضاعها لقوانين ومعايير مضبوطة، نتيجة طبيعتها المتحرّكة مثل معاني الألفاظ ودلالتها وأقوالها التي قيلت فيها أو صاحبتها.

إنّ هاته القواعد السوسيولسنية هي ما يميّزه **الشّاطبي** بمصطلح خاصّ، هو مصطلح "**معهود العرب**" الذي يختصّ به أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات أحوال الألفاظ، "إنّه تجسيد لثقافة المجتمع في جدلها مع اللّسان المحض، أو ثقافة المجتمع التي أنتج فيها الخطاب في سياق علمي ومعرفي وتاريخي معيّن"[2]. وهذه الوشائج التي تصل "**مفهوم المعهود**" بكلّ ما هو ثقافي واجتماعي، وطموحه للإحاطة بكلّ ذلك بالنّسبة للمجموعة اللّسنية التي ينتمي إليها، يجعل ضبطه في إطار قواعد وقوانين تحكم تحرّكه بكيفية صارمة صعبا للغاية. "فهو ليس معطى دلاليا يمكن امتلاكه بواسطة معرفة مطلقة ثابتة بكيفية نهائية ضمن معجم يجب الانطلاق منه لمعرفة معاني الكلمات، و لكنّه عبارة عن تلك المعارف التي يقتبسها المتلفّظ والمؤوّل حول الموضوع اللّغوي والتي يكتسبها بكيفية طبيعية، وحدسية نتيجة كونهما ينتميان لجماعة اجتماعية معيّنة واحدة تجعلهما يشتركان مع باقي أعضائها في تجارب متنوّعة المشارب، شعورية، وثقافية، وغيرها "[3]. إنّ الشّحنة التي تحملها مقولة "**معهود العرب**" تؤهّلها للعب دور فعل تنشيط القراءة داخل مسلّمة "**عربية اللّسان**"، وتكون بهذا الوصف أحد ميكانيزمات القراءة التّنشيطة. فالقراءة في نظر **إيكو** "تدخّل حثيث يعمل على تنشيط النّص، الذي هو "**آلة كسولة**"* تحتاج إلى قارئ نموذجي يفعل في

---

[1] شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص249،250

[2] رمضان يحيى، قراءة في الخطاب الأصولي، ص110.

[3] المرجع نفسه، ص111

* حاشا لكلام الله أن يوصف بهذا الوصف، يجب التأدّب مع كتابه وتنزيهه عن صفات النقص.



التّوليد والتأويل مثلما فعل الكاتب في البناء والتّكوين، ويكون قادرا على المساهمة في تحيين النّص بالطّريقة التي يفكّر بها الكاتب"[1]. فمفهوم معهود العرب هو الفضاء الذي يجتمع فيه القارئ والنّص، حيث تتمّ عملية التّأويل بإرجاع بنيات النّص القرآني إلى ما تعارفت عليه العرب في كلامها و ثقافتها و تقاليدها.

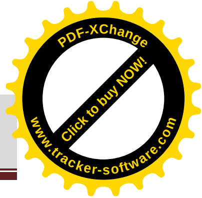
ولتحديد ميكانيزمات القراءة النّشيطة والمنشّطة، يطرح **إيكو**–إلى جانب مقولتي الموقع المفترض والعالم الممكن– مفهوم"**الموسوعة**" الذي يشكّل حجر الزّاوية في عملية القراءة؛ ذلك المفهوم الذي يحيلنا مباشرة على مفهوم "**معهود العرب**" داخل الخطاب الأصولي، فالموسوعة هي"الرصيد اللّغوي والثّقافي الضارب في السّياق الاجتماعي، الذي يفترضه النّص ويستحضره القارئ كي يستطيع المواجهة بين المظهر الخطّي لذلك النّص، وبين بنياته اللّسانية. وبدون كفاءة موسوعية لا يمكن التّعاون مع النّص أو مساعدته على إنجاز مبتغياته، ولا يمكن للقارئ أن يكون هو ذلك المشارك **coopérant** الفعّال الذي يملأ الفراغات، ويحلّ التّناقضات، ويستخلص المقولات. وبما أنّ المصير التّأويلي للنّص هو جزء من آلياته التّوليدية الخاصّة، فالقراءة عند **إيكو** عمل استدلالي يستثمر مخزون الذّاكرة الجمعية للحدس بالسّياق الذي ستؤكده القراءة أو تعدّله بحسب ما يسمح به نظام الأدلّة في النّص"[2]. فمعهود العرب هو الرصيد اللغوي و الثقافي الضارب في السياق الاجتماعي للعرب، إذ يتمّ في ضوئه استنطاق النص القرآني. فالأحكام الشّرعية تُطلب بالتوسّل ببنيات اللّسان العربي، لكن في الوقت نفسه، يجب العدول عن كلّ تأويل لا تسمح به الذّاكرة الجمعية للعرب.

إنّ مفهوم " **معهود العرب**"، ونتيجة لرقابته الشّديدة على المؤوّل للنص القرآني، فإنّ تحيينه واعتماده معيارا تأويليا سيجعله يتحوّل بين يدي القارئ إلى مفهوم جديد، ألّا وهو "**معهود الأميّين**" الذي يحيّن الموسوعة الثّقافية و الاجتماعية الممتلكة من قبل المتلقّي، و يربطها بزمن الوحي، كما يقيِّم محتواها المعرفي فيَسِمُها بـ"**الأمية**" التي تستتبع درجة معيّنة في التّطوّر العلمي والمعرفي لهذه المجموعة اللّسانية . وبعيدا عن اللّبس الذي قد يتبادر إلى الذّهن عند إطلاق لفظ "**الأميين**"، وما ينجرُّ عنه من الصّفات السّلبية كالجهل ونحوه، يوضّح **الشّاطبي** العلاقة التي تربط مفهوم "**معهود العرب**" بصورته الجديدة" **معهود الأميّين** قائلا: " الشّريعة التي بُعث بها النّبي الأميّ صلّى الله عليه و سلّم إلى العرب خصوصا و إلى من سواهم عموما، إمّا أن تكون على نسبة ما هم عليه

---

[1] خرماش محمد "فعل القراءة و إشكالية التلقي"، مجلة علامات ، العدد 10، ص1.

[2] المرجع نفسه، ص2



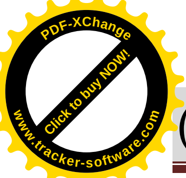
من وصف الأميّة، أَوْ لا؛ فإن كانت كذلك، فهو معنى كونها أميّة أي منسوبة إلى الأميّين، وإن لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلةً ما تُعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلابدّ أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلّا ما وصفها الله به من الأميّة"[1]. فإذا كان إيمانُ **إيكو** بأنّ القارئ المستبصر يجب عليه أن لا يقرأ كما يريد هو بل يقرأ كما يريد له النّص أن يقرأ، قد دفعه إلى البحث عن القارئ الذي يتمكّن من مسايرة حركية النّص وحدس آفاقه المرتقبة، فإنّه يعثر على ضالّته قائلا "أنا بحاجة إلى قارئ يكون قد مرّ بنفس التّجارب التي مررت بها في القراءة أو تقريبا"[2]. مع ملاحظة أنّ قارئ **إيكو** هنا، يكون تابعا لنصّ المؤلّف، ومتموضعا بعد إنتاجه. ويمكننا أن نقف في هذا الموضع وقفة فضولي يتساءل– عاكسا الدّالّة كما يقترحها **إيكو**– فنقول ماذا لو كانت القضية هي حاجة القارئ لمن يكتب له وفق تجربته وليس حاجة المؤلف لمن يقرأ له وفق تجربته؟ في جوِّ هذا المنطق، تُطرح قضية نزول القرآن الكريم هاديا ومبشرا ونذيرا، مراعيا جميع خصائص متلقّيه، ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ ﴾ النساء: ١٦٥ وهذا كلّه لا يتمّ إلّا في كنف مفهوم "**معهود الأميين**".

بعد هذا التّحليل والاستطراد، نعود إلى **إستراتجية عربية اللّسان** لنؤكّد من جديد على الأثر العميق الذي يمكن أن تخلّفه هذه المسلّمة في عملية التلقّي، ولقد لمسنا جوانب من ذلك من منظور سوسيولوجيا القراءة. فقد برزت مفاهيم من قبيل معهود العرب، معهود الأميين، معبّرة كلّها عن هاجس تخوّف الأصوليّين من الشّطط والهذيان، والتّأويل المستكره الذي قد يحدق بالنّص القرآني نتيجة الإخلال بمفهوم "**معهود العرب الأميين**". وبتعبير سوسيولوجيا القراءة: مغادرة **الجمهور الوسط** le public milieu نحو **الجمهور الواسع** لن تكون إلّا مشوّهة، ومنتجة للأساطير كما يرى **إسكاربيت**، لأنّ الجماهير الأجنبية ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا عن المؤلف أو النّص لا يمكنها أن تتغلغل في العمل الأدبي بنفس السّهولة التي تمنحها الألفة للمجموعة الاجتماعية الأصلية ولكون هذه الجماهير أصبحت غريبة عن العمل الأدبي وعاجزة عن إدراكه موضوعيا، فإنّ قراءاتها هي "خيانة". والعلّة في ذلك هي أنّ هذه القراءة تضع العمل الأدبي في نسق مرجعي لم يوضع من أجله أصلا، و لأنّ ما تريده من العمل الأدبي ليس هو ما أراد المؤلّف أن يعبّر عنه، و ربّما لم

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ص53، 54، 22

[2] Lector in Fabula, Umberto Eco, p11 بواسطة فعل القراءة و إشكالية التلقي، محمد خرماش، ص3.




يفكر فيه إطلاقا[1]. فقراءة النصّ القرآني بغير معهود العرب الأميين خيانة لمقاصد الشّارع، وإزاحة له عن نسقه المرجعي الذي تنزّل فيه.

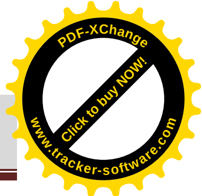
وللخروج من هذه الأزمة، واسترشادا بمفهوم **العرب الأميين** يقترح **الشّاطبي** على القارئ النّظر في مسألتين قائلا:"... فإذا ثبت هذا، فعلى النّاظر في الشّريعة والمتكلّم فيها أصولا وفروعا أمران:**أحدهما:** أن لا يتكلّم في شيء من ذلك حتى يكون عربيا، أو كالعربي في كونه عارفا بلسان العرب بالغا فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمّة المتقدّمين **كالخليل** و**سيبويه** و**الكسائي** و**الفرّاء** ومن أشبههم وداناهم، وليس المراد أن يكون حافظا كحفظهم و جامعا كجمعهم، وإنّما أن يصير فهمه عربيا في الجملة، وبذلك امتاز المتقدّمون من علماء العربية على المتأخرين؛ إذ بهذا المعنى أخذوا أنفسهم حتى صاروا أئمّة. فإن لم يبلغ ذلك فحسبه في فهم معاني القرآن التّقليد، ولا يحسن ظنّه بفهمه دون أن يسأل فيه أهل العلم به. قال **الشّافعي** لما قرّر معنى ما تقدّم:"فمن جهل هذا من لسانها . يعني لسان العرب . وبلسانها نزل القرآن وجاءت السنّة به، فتكلّف القول في علمها تكلّف ما يجهل لفظه، ومن تكلّف ما جهل وما لم يثبته معرفة كانت موافقته للصّواب إذا وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، و كان في تخطئته غير معذور، إذ نظر فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصّواب والخطأ فيه"[2]. ثم يعلّق على قول **الشّافعي** قائلا: "و ما قاله حقّ، فإنّ القول في القرآن والسّنة بغير علم تكلّفٌ . وقد نهينا عن التكلّف . ودخولٌ تحت الحديث حيث قال عليه الصّلاة والسّلام: {حتى إذا لم يبق عالمٌ اتّخذ النّاس رؤوسا جهّالا } الحديث. لأنّه إذا لم يكن لسان عربي يرجعون إليه في كتاب الله وسنّة نبيه رجع الأعجمي إلى فهمه وعقله المجرّد عن التّمسك بدليل، يضل عن الجادة"[3]. و**الأمر الثّاني** الذي يجب على الناظر في كتاب الله هو " أنّه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنّة لفظ أو معنى، فلا يُقدِم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممّن له علم بالعربية، فقد يكون إماما فيها، و لكنّه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات فالأولى في حقّه الاحتياط، إذ قد يذهب على العربي المحض بعض المعاني الخالصة حتى يسأل عنها...وقد نقل شيء من هذا...عن الصّحابة و هم العرب فكيف بغيرهم.نقل عن **ابن عباس** رضي الله عنه أنه قال: { كنت لا أدري ما ﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ فاطر: ١ حتى أتاني أعربيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها أي أنا ابتدأتها} وفيها يروى عن **عمر** رضي الله عنه أنّه سأل وهو المنبر

---

[1]ينظر: ينظر من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص250.

[2]الشّاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ص473.

[3] المرجع نفسه، ص 473.



عن معنى قوله تعالى﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ النحل: ٤٧ فأخبره رجل من هذيل أنّ التّخوّف عندهم هو التنقّص. وأشباه ذلك كثيرة"[1].ثم يواصل **الشّاطبي** في سوق الأدلّة والآثار والروايات إلى أن يقول: " فهذه أدلّة تدلّ على أنّ بعض اللّغة يعزب عن علم بعض العرب فالواجب السّؤال كما سألوا فيكون على ما كانوا عليه و إلا زلّ فقال في الشّريعة برأيه لا بلسانها"[2]. ومن تمام الفائدة أن نورد مثالا للتّأويل الذي لا يراعي إستراتيجية عربية اللّسان، حيث يكون الفهم أعجميا، والقراءة تشهيّا. وهذا المثال يعدّ واحدا من بين ستّة أمثلة ذكرها **الشّاطبي** بيانا لما قرّرناه سالفا. يقول:" والثّاني، قول من زعم أنّه يجوز للرّجل نكاح تسع من الحلائل مستدلّا بقوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ النساء: ٣ لأنّ أربعا إلى ثلاث إلى اثنين تسع ولم يشعر بمعنى فَعَال و مَفْعَل في كلام العرب، وأنّ معنى الآية ، فانكحوا إن شئتم اثنين أو ثلاثا أو أربعا على التّفصيل لا على ما قالوا "[3]. فغياب معيار الاحتكام إلى ما يسمح به اللّسان العربي أنتج حكمين متباينين أشدّ التّباين.

2/ وحدة النّص:

سبق لنا أن أشرنا، في مواضع متعدّدة ومتفرّقة من هذا البحث، إلى الهمّ الذي كان يساير الدّرس الأصولي في محاولته لدفع الاجتزاءات التي قد يتعرّض لها النّص القرآني، فوقف علماء الأصول صفّا واحدا في وجه موجات الإلحاد والزندقة التي جعلت القرآن عضين، و احترسوا على الصّعيد الإبستيمولوجي من تشظّي المعرفة أيّما احتراس، فلم يضربوا بعضها ببعض، ولكن نظروا إلى المعرفة في إطار الوَحدة كما يرتضيها مصدرها، وتقتضيه خصائصها. وقد امتدّت هالات هذه الوَحدة وإشعاعاتها لتصبغ بعض المشاريع المنهجية الفطنة، التي ألحّت على ضرورة الأخذ بالنّظرة التّكاملية في مقابل الحذر من النّظرة التّجزيئية.

من هذا المنظور، فإنّ علماء الأصول قد تعاملوا مع النّص القرآني، في ظلّ الإستراتيجية اللّسانية، على أنّه يشكّل كلّا منسجما و وحدة متماسكة. إنّها **مسلّمة الوحدة والانسجام** التي ينبغي مراعاتها أثناء القراءة، المسلّمة المشروطة لصحّة الاستدلّال، وسلامة التلقي والتأويل." فلعلّ أهمّ بديهيات التّعاطي مع النّصوص على مرّ العصور، كان ولا يزال، هو افتراض الوّحدة للنّص المدروس، وتنزيهه عن الاختلاف و التناقض لأنّ الوحدة ببساطة، هي التي تعطي النّص هويته

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ص474.

[2] المرجع نفسه، ص 475

[3] المرجع نفسه، ص 475، 476



الخاصّة التي بعد وجودها، وبعد وجودها فقط، تتمّ عملية قراءته.فأيّ جدوى من معالجة نص ليس له مقوّمات النّص التي تُغري بالقراءة، و تحثّ عليها، و ما تُراها تكون محفّزات مؤوّل سيشتغل على موضوع مشكوك في وجوده و وضعيته؟ فالقراءة لا تتمّ إلّا بعد اعتقاد وجود النّص الذي لا يحدث إلّا باعتقاد سابق عنه بوحدة هذا النّص"[1]. فالآليات التي تتمّ وفقها عملية القراءة يتعذّر تفعيلها دون تصوّر وحدة النّص و انسجامه، إذ لا يمكن أن يستفيد القارئ من تفكك النّصّ وتصوّر أنّ وحداته مجرّد عناصر متراكمة لا يجمعها أي رابط ناظم، ما يتيح له فرصة التّعرف على مدلولات النّصّ كما يرتضيها المقام التّخاطبي، و أهدافه و مقاصده التّواصلية.

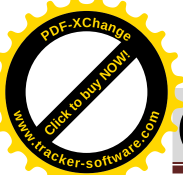
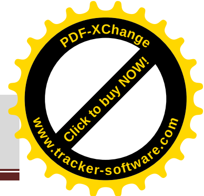
ولعلنا لا نجانب الصّواب إذا سحبنا هذه البديهية وصرفناها وصفا للنّصوص التّراثية عموما؛"إذ لم تشذّ الفعاليات التّراثية التي تعاملت مع النّص عن هذه القاعدة التي كلّما تعرّضت للانتهاك ازدادت قوّة على تأكيد ذاتها، وتثبيت دعائم استمراريتها. فقد رأى القارئ و المحلّل دوما أنّه من غير المعقول تحليل نصّ، أو بالأحرى من غير المعقول قراءة نصّ من دون أن يفترض له نظام / انسجام"[2]. و إذا كان هذا الوصف ملازما للفعاليات التّراثية عامّة، فإنّ أصول الفقه أولى حقل معرفي به؛ فقد كان الأصوليون– وهم قراء النّص الشّرعي بامتياز– من أكثر تلك الفعاليات اهتماما بوحدة هذا النّص، ودفاعا عن تماسكه وانسجامه، وأكثرهم دفعا لأيّ شبهة للتّناقض أو الاختلاف يراد لها أن تلصق به.

إنّ النّظر إلى الإستراتيجية اللّسانية من خلال وحدة النّص وانسجامه، يذكّرنا بالصّورة الخطّية للوحدات اللّسانية، والعلاقات الممكن إقامتها بين تلك الوحدات في حدود ما يسمح به نظام اللّسان، وبناءً على هذا، فإنّ مراعاة مسلّمة اللّسان تقتضي –كما ينبّه على ذلك **الشّافعي**–أن يراعي قارئ هذا النّص الخصائص التي طبعت كلام الأمّة المتكلّمة بهذا اللّسان، لأنّه "بلسانها نزل الكتاب و جاءت السنّة أيضا وكان من بين أهمّ هذه الخصائص أنّ العرب تبتدئ الشّيء من كلامها يُبين أوّل لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشّيء يُبين آخر لفظها منه عن أوّله"[3].إنّ هذه الوحدة التي يترابط فيها الأوّل بالآخر، و يتفاعل الآخر بالأوّل، والتي تميّزت بها نصوص المتكلّمين باللّسان العربي، لا يشذّ عنها النّص القرآني الذي نزل باللّسان نفسه، وبالخصائص التي تميّز بها ذاتها.

[1]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 221

[2]المرجع نفسه، ص 221

[3]الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ص52، 53

ومراعاة لهذه الخصّيصة بنى علماء الأصول كثيرا من مباحثهم في طرق الاستدلّال اللّسانية على نحو يأخذ بعين الاعتبار **وحدة النّص القرآني**، يقول الشّافعي: "...فإنّما خاطب الله بكتابه العرب على ما تعرف من معانيها، و كان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها وأنّ فطرته أن يخاطب بالشّيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر (...) وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدلّ بهذا بعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص و ظاهرا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره"[1]. ولا شكّ أن التّجوال في مساحة النّص، و مسحها كلّها (الأوّل / الوسط/ الآخر) إنّما هو فحص لمواقع الدّلالة، و ردّ بعضها إلى البعض، محاولة لاستجماع أطراف النّص و توحيد أجزائه، و تلكم هي **وحدة النّص**.وقد عبّرت عن هذه الإستراتيجية أبوابٌ و فصولٌ بأكملها، نظرا لأهميتها وأثرها في عملية القراءة كما يشير إلى ذلك باب " **تعارض النّصوص**" أو " **التّعارض و الترجيح**" و نحوها.

إنّ الثّغرة التي يمكن أن تسدّها إستراتيجية "**وحدة النّص**" في عملية التّأويل أو الفهم، هي الوقوف في وجه القراءات التي تدّعي تفكّكه وعدم انسجامه، ومن ثمّ تقوم القراءة المستندة إلى هذه المسلّمة التّأويلية بإقصاء نقيضتها القراءة القاصرة السّلبية، على أساس إخلالها بإحدى مقوّمات اللّسان الذي أنزل به النّص القرآني وهي " **وحدة النّص** ".

وفي خضمّ دعاوي التّفكّك وعدم الانسجام، واشتمال النّص القرآني على التّناقضات، برزت جهود العلماء الأصوليين لتنفي عن النّص الإلهي تحريف الغالين، وانتحال المبطلين كما بيّنّاه في الفصل الأوّل من هذا البحث، لكن الذي يهمّنا هنا هو الالتفات إلى أنّ المعضلةَ مصدرُها هو **القصور عن إدراك وحدة النّص** التي ندندن حولها؛ يقول **الشّاطبي:** " ربّما يتوهّم القاصر النّظر فيها (الآيات) الاختلاف، و كذلك الأعجمي الطّبع الذي ينصّ بنفسه العلم بما ينظر فيه و هو جاهل به"[2]. فأخذ وحدة النصّ بعين الاعتبار ضروري لرفع التناقضات، وإبعاد الفهوم الأعجمية التي لا تمتّ إلى اللّسان العربي بصلة.

وفي العصر الحديث تتكرّر هذه الأزمة في قراءة النّص القرآني مع كثير من المستشرقين إذ "استعصى على كثير منهم فهم النّص القرآني، فوصموه بالتفكّك وعدم الانسجام، و لم يكن ذلك إلّا نتيجة لافتقارهم إلى العدّة المنهجية المطلوبة لمواجهة نصّ متفرد كالنّص القرآني"[3]. عن هؤلاء

---

[1] الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ص61، 62.

[2] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج3، ص22.

[3] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص224




يتحدّث المستشرق الفرنسي " **جاك بيرك** " الذي تميّز بغير قليل من الأصالة والاستقامة العلمية في التّعاطي مع هذا النّص في كتابه " **القرآن و علم القراءة** " قائلا: " و لقد شعر أولئك الفريق الذين قاربوا هذا المجموع من غير إعداد أنّه قد أحيط بهم، لغزارته و لعدم انتظامه الظّاهري فتكلّم كثير من الغربيّين عن التفكّك: فالخطاب ينتقل من موضوع لآخر من غير متابعة، و من غير أن يكون قد استنفد"[1].فلم يتمكّن هؤلاء المستشرقون من ربط موضوعات النّص القرآني، و عقد الإحالات بين سوابق الآي و لواحقها، والانتباه إلى القرائن المنفصلة فضلا عن المتّصلة، فافتقرت قراءتهم إلى إدراك وحدة النّص، فانتهوا بذلك إلى القول بتناقض النّص القرآني.

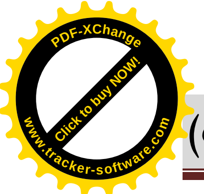
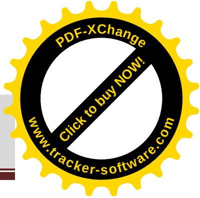
يتّضح لنا إذًا أنّ القراءة السليمة مرهونة باستعدادات قبلية يجب أن تتوّفر في القارئ، ولعلّ أهمّ تلك الاستعدادات وأعمقها، بل وأعسرها على التحقّق، هو **القدرة على إدراك وحدة النّص**. فمن غير الإعداد العلمي الذي يتطلبّه النّص الإلهي، و من غير الألفة اللّازمة للقارئ مع النّص المقروء، يصعب على المتعامل مع هذا النّص الوصول إلى حقيقته العميقة الموحّدة، ذلك أنّ القارئ غير المهيّأ، لن يستطيع الخروج بعد قراءة هذا النّص بغير انطباعات سطحية حول تفكّكه هاته الانطباعات التي سرعان ما تتبخّر مع تعميق الفحص وإعادة النّظر كما يشير إلى ذلك **جاك بيرك** بكثير من الجرأة و النّزاهة العلميين و هو يردّ على زملائه من المستشرقين الغربيّين:" و مع ذلك إذا عمّقنا الفحص فسنعاود النّظر في هذه الانطباعات السّطحية التي لم يكن لها أن تُستنتج لو تحقّق لمدّعيها ما تحقّق للقارئين الأوائل المؤمنين به من صحبه، و ملازمة جعلتهم يصلون إلى حفظه حفظا مكّنهم من الوقوف على وحدته ومعاينتها بالملموس"[2]. إلى مثل هذا يلمّح، **جاك بيرك** و هو يحاول تلمّس أسباب تلك الانطباعات السّطحية التي قال بها أولئك المستشرقون الذين ادّعوا على النّص القرآني التفكّك و عدم الانسجام.

ولعلّ أخطر ما يحاك ضدّ هذه المسلّمة **(مسلمة وحدة النّص)** التقوّل عليها بإثارة بعض الشّبهات المزيّفة لحقيقتها وطبيعتها كما يلهج بذلك كثيرٌ من الاتّجاهات المعاصرة في قراءة النّص. فالنّظر إلى وحدة النّص، من خلال عدسات النّظريات الغربية لا يزيدنا إلّا بعدا عن تبيّن حدودها و حقيقتها، والأَوْلى بداهة إدراجها في سياقها المعرفي و الفلسفي الخاصّ كما يفرضه الوعي المنهجي، بدلا من الانغماس في عمى الاجترار و التّقليد.

---

[1] القرآن و علم القراءة، جاك بيرك، ص30، 31 ، بواسطة رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص224

[2] المرجع نفسه، ص35،34.

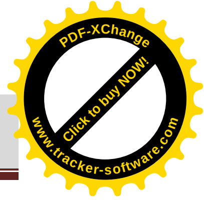
إنّ وحدة النّص كما فهمها الأصوليون ليست ملاحظة خارجية يمكن أن يختلف حولها النّاظرون، فيراها بعض، وتُحجب عن بعض لسبب أو لآخر. وليست هذه الوحدة ممّا يمكن أن يدّعيه بعضٌ، فيعارضه آخر بدعوى أن وحدة النّص- كما تذهب إلى ذلك بعض الاتّجاهات المعاصرة في قراءة النّص- ليست خاصّية مرتبطة بالنّص بقدر ما هي نتائج الإستراتيجيات والمساطر التي يستخدمها القرّاء من أجل بنائها انطلاقا من إشارات نصيّة، بمعنى أنّ الالتحام الذي يبنيه التّأويل، ليس" التحاما داخليا و لكن بالأحرى التحام خارجي، خارج عن النّص و لاحق به، التحام يتوقّف في النّهاية على نشاط القارئ، ممّا يجعل من وحدة النّص في حدّ ذاتها أمرا لا يمكن البرهنة عليه، و من ثمّ فهو غير موجود بالضرورة، وإن ما يُدّعي من وحدة وانسجام لا يعود حتما للنص، و إنّما هو ثمرة من ثمرات التّحليل أو التّعليق ليس إلّا...وأنّه لا ينبغي أبدا الخلط بين انسجام النّص، وبين انسجام التّعليق كما تحذّر تلك الاتّجاهات أيضا"[1]. ولا نستغرب من هذه النّتيجة إذا ما عرفنا السّبب الذي دفع تلك الاتّجاهات إلى تبنّي تلكم الدّعوى، فإنّ للقوم ميلا إلى الذّاتية أثناء عملية القراءة بما ينسف إمكانية العودة الأشياء في ذاتها،إنّها المعضلة المعرفية التي تنادي بموت النّص حيث لا تبقى للنّص سلطة أمام تأويلات القارئين، وإذا ما وجدت هناك وحدة فلا يصحّ منطقيا أن تنصرف إلى غير نشاط القارئ وتعليقاته على النّص، بيد أنّ "وحدة النّص كما نظر إليها الأصوليون ليست بالمسألة الهيّنة، على مستوى التّحليل، ومن ثمّ على المستوى النتائج، حتى تترك لهذا الأخذ و الردّ. و لذلك فقد تكفّل الله سبحانه وتعالى ذاته باعتباره صاحب الخطاب و المتكلّم به بالحسم في هذه القضية حين قال في خطابه عن خطابه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ النساء: ٨٢ فنفى أنّ يقع فيه اختلاف ألبتة"[2] كما يصرّح بذلك **الشّاطبي**.

وقد فهم الأصوليون من هذه الآية أنّ صاحب الخطاب قد قرّرها مسلّمة، و جعلها أمرا غير قابل للجدل، ومسألة تتجاوز الأخذ والردّ، لهذا يوجب **الشّاطبي** على النّاظر في الشّريعة – أو القارئ على حدّ تعبير النّقاد المعاصرين – أن يوقن أنّه "لا تضادّ بين آيات القرآن، ولا بين الأخبار النّبوية، ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على مهيع واحد، و منتظم إلى معنى واحد فإذا أدّاه بادئ الرأي إلى ظاهرِ اختلافٍ، فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف لأنّ الله قد شهد له أن لا اختلاف. فليقف وقوف المضطرّ السّائل عن وجه الجمع، أو المسلّم من غير اعتراض

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص227،226.

[2] المرجع نفسه، ص227.

فإذا كان الموضع ممّا يتعلق به حكم عملي فليلتمس المخرج حتى يقف على الحقّ اليقين، أو ليبق باحثا إلى الموت ولا عليه من ذلك"[1]. إنّ هذه المسلّمة **(مسلمة وحدة النّص)** لا تُثبت شيئا أو تنفيه، ولكن هي آلية موجّهة لنشاط القراءة، وإنّما الذي يثبت وينفي هو صاحب الخطاب وبالخطاب ذاته، لهذا نصّت الآية السّابقة ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ النساء: ٨٢ على التدبّر في إطار هذه الوحدة لأنّ النّظر و التدبّر- كما يؤكد الأصوليون- يوصل لا محالة للاقتناع بهذه المسلّمة، وإذا حصل التدبّر لم يوجد في القرآن اختلاف ألبتة، وكأنّ مراد الأصوليين هو الوصول إلى تطابق نتائج القراءة والتّحليل لِمَا أنبأ به النّص المقروء عن نفسه بخصوص وحدته، قبل الشّروع في القراءة أو حينها. إنّ الأمر يبدو كما لو أنّه نوع من التّحكم المسبق، لكن إذا فهم كذلك، فهو تحكّم ينطلق من النّص ذاته، وليس من جهة خارجة عنه[2]. فالنصّ القرآني يملك الحقّ في تحديد شروط قراءته، ما دام كلّ النّصوص لها الأحقيّة في ذلك.

إنّ وحدة النّص بوصفها إستراتيجية في التلقّي ليست في آخر المطاف سوى مقارنة تطبيقية ضابطة لتأويل النّص القرآني، ومحدّدة للفضاء التّأويلي الذي ينبغي على القارئ الالتزام به، وعدم الخروج عليه، وبهذا الصّدد يضرب **الشّاطبي** مثالا تطبيقيا عن سورة المؤمنين إذ يبدأ **الشّاطبي** "بوضع السّورة في إطار أعمّ وأوسع، هذا الإطار هو إطار المكّيّات، الذي يتّسم بكونه يشترك في خصائص دلالية كبرى يتميّز بها على المستوى الدّلالي"[3]. فالمكّي من سور القرآن الكريم وآيه، مقرّر غالبا لثلاثة معانٍ كبرى لا غير، هي المحور الذي تدور عليه كلّ سورة هذا الإطار، و أيّ معنى آخر بدا أوّل الأمر و بادئ الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر، و أنّ ما يتخلّل معاني هاته السّورة، أو يلحق بها، أو يسبقها من التّرغيب والتّرهيب والأمثال والقصص وذكر الجنّة والنّار، ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك وقد جعل **الشّاطبي** منها ثلاثة، مرتبة على النّحو التالي:

أولا: تقرير الوحدانية لله.

ثانيا: تقرير النّبوّة و الرّسالة لمحمد صلّى الله عليه وسلّم.

ثالثا: إثبات أمر البعث و الدّار الآخرة.

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ص481

[2] ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 229

[3] المرجع نفسه، ص 234

إنّ هذه المعاني الثّلاثة تكون مصاغة وفق أشكال البرهان الاستدلالي الأصولي[*]، كما يمليه المنطق الأصولي، وتَرِد تِبعا لتنوّع الوقائع والإدعاءات وأحوال الشاكّين ودرجة شبهاتهم. فتقرير الوحدانية لله مثلا قد يأتي بنفي الشّريك، بإطلاق أو بنفي كونه مقرّبا إلى الله، أو كونه ولدا أو غير ذلك من أنواع الدّعاوي الفاسدة التي ادّعاها الكفار، كقوله تعالى﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ﴾ المؤمنون: ٩١ وعلى هذه الأقيسة والبراهين يجري المعنيان الأخريان الثاني والثالث. وهذه المعاني الثّلاثة، على الرّغم من التّعدّد الظّاهري، "تؤول في نهاية التّحليل إلى معنى واحد هو الأصل الذي جاءت به الرّسالة من أجله و هو الدّعاء إلى عبادة الله تعالى وحده"[1].كما قال تعالى:﴿ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ المؤمنون: ٣٢.

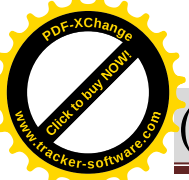
وأخيرا نأتي على إجمال القول في ما قدّمناه إلى هذا الحدّ، فنقول: إنّ أُولى الإستراتيجيات التي اعتمدها الأصوليون، هي **الإستراتيجية اللّسانية** التي تنفصل بدورها إلى مسلّمتين: **مسلمة عربية اللّسان**، و **مسلمة وحدة النّص**، حيث: **تقرّر الأولى**: الطّريق الوحيد لفكّ شفرات النّص القرآني، وهو سنن العرب في كلامها، و يمتدّ هذا السّنن ليطال جميع مستويات اللّسان بما فيه البعد السوسيولوجي والثّقافي كما تحدّدها فلسفة اللّغة في النّقد المعاصر. **بينما تقرّر الثّانية**: ضرورة الالتزام بخاصية يتمتّع بها النّص القرآني، وهي وحدة أجزائه وانسجامها؛ وهذا يستدعي استحضار البنية الكلّية للنّص أثناء أيّ قراءة للنّص ذاته، ممّا يجعل عملية القراءة جمعا لمعانيها الجزئية، لا ضربَ بعضها ببعض، إذ لا تعارض بينها في الأصل. و ستلعب هذه الإستراتيجية دور المعيار الحاكم على القراءة، صحّة أو فسادا، وسيكون حظّ الاستدلال (البحث عن الحكم الشّرعي) من الصّواب، مرهونا بمدى أخذه بهذه الإستراتيجية، وحينها ستتوزّع كلّ القراءات، وتتراتب في سلّم يحدّد قوّتها وضعفها في إطار تَيْنِك المسلّمتين. وسيجد المتدبّر والمتأمّل في هذه الإستراتيجية كثيرا من الأوجه التي شطّت فيها القراءات المعاصرة للنّص القرآني، ونظنّ أنّ القارئ أو النّاقد العربي المعاصر– إذا ما وضع هذا في الحسبان– سيُبدي كثيرا من التفهّم أمام سقوط مشاريع بأكملها وإخفاقها في بلوغ مراميها لتقديم منهجية محكمة في قراءة النّص القرآني، رغم ما يزعمه أصحابها من امتلاكهم لعُدّة معرفية ومنهجية تؤهّلهم لصوغ المنهج المنشود. ولعلّ محاولة **الدّكتور محمد شحرور (الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة)**[*] أحسن الأمثلة التي تعكس جوانب هذه

---

[*] ينظر: الأقيسة البرهانية لدى الأصوليين، في هذا البحث، ص91.

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج3، ص311، 312.

[*]كتب عديد من الباحثين والمفكرين والنقاد العرب في الردّ على هذا الكتاب من ذلك :




المأساة فالمشروع على الرّغم من كلّ ما استنفد من طاقات في محاولة التّأصيل لقراءة معاصرة للنّص القرآني، إلّا أنّه خرّ على صاحبه و انهار، لمَّا أُتِي من جهتين: "جهلٍ باللّغة العربية وفنونها وأسرارها أوَّلا، ثمّ عدم التمكّن من الإحاطة بالنّص من جميع جوانبه ثانيا"[1]. أي خروجه على المسلّمتين المؤسّستين للإستراتيجية اللّسانية.

2/ الإستراتيجية المقاصدية:

من بين القضايا التي أرّقت الدّرس النّقدي المعاصر، ودائما في مجال قراءة النّصوص تلكم الثّغرة التي يتركها النّص المكتوب بعد تثبيته، ونقله من نسخته الأوّلى الشّفوية، و من ثمّ سيواجه القارئ أثناء ممارسة نشاطه، قفلا لعديد من قنوات النّص قيد التّحليل. ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا ما ردَدنا الأزمة في ذلك، إلى طبيعة **الرّسالة** في كلتا الحالتين **(الكتابة /الشّفوية)**. "فالرّسالة في حالة الشّفوية تجري بين ذاتين حاضرتين، وضمن مقام مشترك لإنتاج الخطاب وتأويله؛ تقوم فيه **الأسئلة والأجوبة** بدور حاسم في إدراك مراد المخاطب، و دفع سوء الفهم عنه ذلك أنّ سوء الفهم يكاد يكون سمة مميّزة لكلّ الخطابات*، أو هو قدرها الذي لا تستطيع الفكاك عنه، ولا ينجو الخطاب الشّفوي ذاته من هذا الأمر، فإزالة الالتباس ضمن التّواصل اليومي أيضا –كما يقرّر **بول ريكور**– لم تكن أبدا تامّة، و سوء الفهم شرط دائم بالنّسبة لهذا النّوع من التّواصل، لكن يتعلّق الأمر دائما بسوء فهم يجب إزاحته ولا يتمّ ذلك إلّا بلعبة " **الأسئلة والأجوبة**" التي لها وحدها القدرة على تمكين المتخاطبين من فحص ومراجعة التّأويل ضمن المقام، وفي وقت انجاز

– كتاب: قراءة علمية للقراءات المعاصرة، د شوقي أبو خليل ، دار الفكر، دمشق ، 1991

– كتاب: ذاك رد، د نشأة ظبيان، دار قتيبة، دمشق 1992

– كتاب : بيضة الديك، يوسف صيداوي، المطبعة التعاونية، دمشق، 1993 .

– كتاب: تهافت القراءة المعاصرة، منير الشواف، دار الشواف، دمشق، 1993

– كتاب : القراءة المعاصرة مجرد تنجيم للدكتور محمد شحرور، سليم الجابي، دار الفكر، دمشق، 1991

– كتاب: القراءة المنهجية في الكتاب و القرآن: دراسة منهجية، ما هي المنجد، دار الفكر، سوريا، 1994.

إضافة إلى عدة مقالات لكل من محمد سعيد رمضان البوطي و نصر حامد أبو زيد و طارق زيادة و محمد شفيق ياسين و غيرها كثير.

[1] سعد الله محمد سالم، ما وراء النص، دراسات في النقد المعرفي المعاصر، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان ،2008. ،ص158

* إذا كان السبب في ذلك قد يشترك فيه كل –أو بعض –أطراف دورة التخاطب في حالة التواصل الطبيعي بين البشر فإنّه يجب قصرها في حالة الخطاب الإلهي على غير المخاطِب و رسالته تنزيها لله تعالى و كلامه عن صفات النقص ومن ثمّ، سوء الفهم يتعلق بالمتلقي والظروف المحيطة بالرسالة.

الحوار"[1]، ممّا يجعل التيقّن من مراد المخاطب أمرا متيسّرا يمكن التحقّق منه في كلّ لحظة وحين[2]. أمّا الرّسالة في حالة الخطاب المكتوب، المنفصل عن مرسله، ومن ثمّ انقطاع علاقاته الأصلية بقصد المؤلف، فيكون موجّها نحو متلقّين متنوّعين لم يحضروا لحظة ميلاده، ولا عاينوا تلفّظه، فيغيب وفقا لذلك المقام المشترك للمتخاطبين. "فالمتخاطبان ضمن التّبادل النّصي، ليسا حاضرين في المكان نفسه"[3]، هذا المقام المشترك الذي يوفّر وحده دون غيره إمكانية قيام حوار بين المرسل والمتلقّي؛ إذ الحوار تبادل للأسئلة والأجوبة كما يؤكّد **بول ديكور** ولا شيء من هذا يمكن حصوله بين صاحب الرّسالة ومتلقّيها في الخطاب المكتوب. ليس هناك تبادل من هذا القبيل بين الكاتب والقارئ، فلا القارئ يستطيع مساءلة الكاتب، ولا الكاتب يجيب القارئ، لأنّهما ببساطة-على الأقلّ في أغلب الحالات- متباعدان الواحد عن الآخر في المكان والزّمان، فلا الكاتب حاضر ليجيب، ولا القارئ قادر على أن يطلب منه بيانات أو تفسيرات؛ إذ تقوم مقام الكاتب رسالته التي اقتضاها غيابه عن فضاء القارئ، وتقف بديلا يفصله عنه. فالقارئ غائب عن فعل الكتابة، والكاتب غائب عن فعل القراءة[4]، فالحوار في حالة الكتابة معطّل، وهذا يستلزم قفل بعض القنوات التّوجيهية أثناء عملية الفهم و التّأويل، فيفترض بناء على هذا، عسر اقتناص الرّسالة في حالة الكتابة مقارنة بالشّفوية.

وخلاصة القول فيما أوردناه هو ضرورة التّفريق بين حالتين للخطاب: يكون في الأولى موجَّها لمخاطب حاضر ضمن مقام الخطاب، بينما يتوجّه في الثّانية، كما هو الحال عادة في كلّ مظاهر الكتابة، إلى كلّ من يعرف القراءة حيث ينفتح الخطاب على مجموعة غير محدّدة سلفا من الذّوات القارئة.

إنّ **(الكتابة / الشّفوية)** لا تعبران سوى عن تشظٍّ في الخطاب في ذاته، وذلكم هو القلق الذي ينتاب النّقاد المعاصرين. وقد أسفر تفجير هذه الثّنائية، في سياق البحث والدّرس النّقدي المعاصر،عن جملة من الطّروحات المتعلّقة بجوانب شتّى من قراءة النّصوص، ولا يهمّنا من ذلك

---

[1]ينظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل،ترجمة محمد برادة و حسان بورقيبة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص165، 166

[2]ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 126

[3] المرجع نفسه، ص126

[4]ينظر: المرجع نفسه، ص127



كلّه سوى الإشكالية التي تحملها هذه الثنائية في رحمها، و اتّخاذها طريقا نحو الحديث عن **الإستراتيجية المقاصدية** وتبيان كيف أسهم علماء الأصول في فكّ ذلك الإشكال.

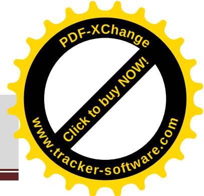
فإذا تأمّلنا العلاقة التي تربط الرّسالة المكتوبة بمتلقّيها، وجدناها تشبه إلى حدّ بعيد، في بعض جوانبها، "العلاقة التي تربط النّص القرآني بقارئه، على الرّغم من الطّابع الشّفوي الذي ميّز نزول الرّسالة الإلهية على مبلّغها، وإن كانت أسباب ذلك لا تعود ولا تتعلّق بسمة الشفوية أو الكتابة، و إنّما تتعلّق بشيء آخر تماما، إنّه يرتبط بالوضع الوجودي للمتكلّم الإلهي ذي الصّفة الوجودية المفارقة كما يدعوه **الدّكتور أحمد العلوي**، هذا الوضع الذي يستتبع بالضرورة استحالة تحقّق شرط الحضور المشترك لطرفي الرّسالة"[1]. ولعلّ هذا التّعذّر، أو الاستحالة في تحقق الحضور المشترك بين المرسل والمرسل إليه هو الذي دفع **أبو بكر الباقلاني** إلى رفض تسمية كلام الله عز وجل خطابا على وجه الحقيقة إذ يقول: "ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله عزّ وجلّ مخاطبة على الحقيقة، لأنّ المخاطبة والخطاب تقتضي وجود مكلّم، وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطب لمخاطبه، وقبول أو ردّ كلام يجري مجرى الجواب لمكلّمه، واعلموا أنّ الكلام لا يوصف بأنّه خطاب دون وجود مخاطب به، يصح علمه بما يراد منه وتلقّيه عن المتكلّم به، لأنّ قولنا: خطاب، يقتضي مخاطبا مواجها به. ومخاطبة هو من باب المفاعلة وذلك ممّا لا يصح إلّا من اثنين كلاهما موجودان"[2].فالباقلاني ينتبه إلى أنّ خطاب الله للبشر خطاب خاصّ، إذ تتّخذ عملية التخاطب إجراءات مخصوصة، حيث ينوب النّص القرآني عن مرسله، ويحلّ محلّه في التّحاور مع المخاطَب، لكن مع ملاحظة أنّ الأسئلة التي يطرحها المخاطَب على النصّ استفسارا و طلبا لبيان مقاصده، لن يجيب عنها غير المخاطَب نفسه، وبهذا لن تكون المفاعلة بين المرسل و المرسل إليه في عملية التّخاطب منجزة على الحقيقة.

إنّ هذه الحقيقة المميّزة للنّص القرآني، والتي وقف عليها علماء الأصول – كما وقف عندها النّقاد المعاصرون – تنبئ عن صعوبة الوصول إلى مراد المتكلّم حين يحول بينه و بين مخاطَبه حائلٌ دون السّماع منه مباشرة، ومن ثمّ تغدو كلّ محاولة تأويل للنّصّ بالوقوف على مقصديته صعبة الدّراك. يوضح هذا، الأصولي **شمس الدين الخويي**، و هو يحاول استجلاء الفرق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري، في قوله: " علم التّفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 128.

[2]الباقلاني أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، ط3، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993، ج1، ص335.



وجوه، أظهرها أنّه كلام متكلّم لم يصل النّاس مراده بالسّماع منه، ولا إمكان للوصول إليه بخلاف الأمثال والأشعار، فإنّ الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلّم بأنّ يسمع منه،أو يسمع ممّن سمع منه. أمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلّا بأن يسمع من الرّسول عليه السّلام، وذلك متعذّر إلّا في آيات قلائل. **فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات و دلائل** والحكمة فيه، أنّ الله تعالى أراد أن يتفكّر عبادُه في كتابه، فلم يأمر نبيّه بالتّنصيص على المراد"[1].توضح لنا مقولة **الخويي** أنّ السّبيل الأوحد لتعويض وضعية حضور المخاطِب، هو دفع الذّات المؤوّلة إلى **البحث عن مقاصد المرسل بالبحث عن أمارات ودلائل** تدلّ عليها.

إنّ عملية البحث عن مقاصد الشّارع الحكيم، من أجل وضع النّص القرآني في حدود تأويلية مؤسّسة لجانب من جوانب القراءة الفاعلة والتلقّي السّليم، هو ما ندعوه بـ: **الإستراتيجية المقاصدية** وسنقف عند الخطوط العريضة للإنجاز الأصولي بخصوص هاته القضية. ولعلّه من المفيد أن نذكّر بإيجاز، شيئا عن فكرة المقاصد وكيف تعامل معها النّقد المعاصر قبل الخوض في حديثنا عن المقاصد في الفكر الأصولي.

1/المقاصد في النقد المعاصر:

يمكننا أن نلخّص مواقف النّقاد المعاصرين حيال مسألة المقاصد عموما، إلى تيارين اثنين: وهما موقفان حتميان تمخضا عن الموقف الفلسفي والمعرفي لكلّ من التّيارين.

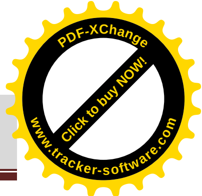
أ/ التيار الأوّل: إقصاء المؤلّف ومقاصده:

وتمثّله البنيوية مسلّحة بمفاهيم اللّسانيات البنيوية، سيما مقولة المحايثة **(l'immanence)** المسلّمة المنهاجية لكلّ تحليل بنيوي، حيث "التّركيز على الجوهر الدّاخلي للنّص، وضرورة التّعامل مع النّص دون أيّة افتراضات من أيّ نوع من مثل علاقته بالواقع الاجتماعي، أو بالحقائق الفكرية أو بالأديب وأحواله النفسية والاجتماعية؛ ذلك لأنّ النّص له وجود خاصّ ومنطقه ونظامه، أي له بنية مستقلة وبالتّالي استقلاليته الدّلالية"[2]. وبناءً على هذا، عُزل النّص عن كلّ شيء عداه، وتمّت معاملته بوصفه نصّا من دون عالم، ومن دون مؤلّف، فانغلق على ذاته. وغدت قراءاته، بناءً على ذلك، حدثا داخليا تعتمد علاقاتِه الدّاخليةَ وبنيته ، قراءة يقرّر فيها القارئ البنيوي المكوث والبقاء داخل مكان النّصlieu du texte ، وضمن انغلاق هذا المكان، وعلى أساس هذا الاختيار، لم

---

[1] الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1972، ج2، ص16.

[2] الماضي شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1986، ص183.



يعد للنّص خارجٌ، ولكن داخل فقط[1]، ليصبح آلة ذات اشتغال داخلي محض، يرفض أن يطرح عليه أيّ سؤال، لا من أعلى من ناحية قصد المؤلّف، ولا من أسفل من جهة استقبال القرّاء، ولا حتى في كثافة النّص من ناحية معنى ما[2]. فهذا الاجتثاث للنصّ من سياقه الذي ولد فيه نتجت عنه إقصاءات ثلاثة: إقصاء للمؤلّف: فلا دخل لمقاصده في تكوين دلالة النّص، إقصاء للقارئ: فلا حقّ له في توجيه دلالات النصّ، إقصاء للسّياق: فلا حاجة إلى الرّجوع للواقع الاجتماعي أو العرف الثّقافي وغيرها من السّياقات، لكن يكتفى ببنية النص الدّاخلية و علاقات وحداته الدالّة، فالنّص مستقل و مكتف بذاته في بناء دلالته.

وبغضّ النّظر عن الدّوافع التي جعلت التّيار البنيوي يسلك هذه الطّريق في تحليل النّصوص، فإنّ التّصوّر البنيوي السائد إلى حدود الستّينات لم يُلغِ المؤلّف وحسب، وإنّما القارئ كذلك. يقول **أمبرطو إيكو**: " في بداية الستّينات، كان الاعتقاد السائد، أن النّص ينبغي أن يدرس في بنيته الموضوعية الخاصّة كما تبدو في سطحها الدّال، بينما تُرك التّدخل التأويلي للمستقبل في الظلّ، إن لم يُلغ تماما"[3]. لكن ما فتئ هذا النّموذج النّصّي يشهد تحوّلا في أواخر الستّينات حيث بدأت قيود البنيوية المنغلقة تتلاشى مع عودة الاهتمام بالقراءة وإدراك النّقاد أنّه في غير الممكن القبوع داخل النّص. ظهر هذا التوجّه مع **بارث**، و**دريدا** خاصّة، **والتّيار التّفكيكي** عامّة. لكن تبقى **مقولة "موت المؤلّف"** ومن ثمّ عدم الجدوى في البحث عن مقصد المؤلّف، مهيمنة على هذا التوجّه.

ب/ التّيار الثاني: اعتبار المؤلّف ومقاصده:

لقد كان التّيار الأوّل ذو النّزعة الإقصائية للمؤلّف ومقاصده، يستهدف –على حدّ تعبير النّاقد الفرنسي " **موريس كورتي**"– طرد الإله الذي أحبّه النّقد الفرنسي لأكثر من قرن، أي المؤلّف بوصفه ضامنا للمعنى، وقد كانت هذه النّزعة تستبطن مواقف فلسفية وإيديولوجية كبرى، تتجاوز حدود الأدب وتتعدّاه، يفصح عنها **رولان بارث** بوضوح في النّص التّالي: " إنّ الأدب (من اللاّئق القول منذ الآن الكتابة) برفضها إسناد "**سرٍّ**" ما للنّص (و للعالم بوصفه نصّا) أي معنى نهائيّ، يحرّر حركة يمكن تسميتها **ضدّ لاهوتي**، **contre théologique**، حركة ثوريّة محضة، لأنّ

[1] ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 133

[2] ينظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص114.

[3] les limites de l'intexprétation P26 بواسطة: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 134.



رفض إيقاف المعنى، هو في النّهاية رفض للإله وأقانيمه : العقل، والعلم، والقانون"[1]. لكن هذه النّزعة لم تنتشر بصورة شاملة كما قد يتصوّره بعض، بحيث تغطّي السّاحة النّقدية بكاملها، إذ في الوقت نفسه الذي كان فيه، **رولان بارث** يُنَظِّر لموت المؤلّف، كان هناك من يكتب لإعادة الاعتبار له، ليس لأنّ تلك الدّعوة تتغيّا بعدا إلحاديا، كما يظهر من خلال النّص السّابق **لبارث**، ولكن بباسطة، لأنّ العقل لا يتخلّى بسهولة عن إيمانه بالعقل، وتبعا لذلك إيمانه بالحقيقة ولأنّ المقاصد إضافة لذلك هي إحدى الخصائص الأساسية القارّة الملازمة للسّلوك البشري كما قرّر ذلك المختصّون[2]. فالقول بموت المؤلّف، و تبعا لذلك رفض البحث عن مقاصده، هو من مستلزمات و نتائج مذاهب الشّك واللاأدرية القاضية بفصل المعرفة عن الحقيقة. هذا التّصوّر لا تستقيم معه حياة الإنسان الذي لا يستطيع أن يؤدّي مهامه من دون تواصل مع بني جنسه، و من ثمّ ضرورة العودة إلى قضية المقاصد جوهر التّواصل.

لقد كانت العودة إلى المؤلّف ومقاصده هي نفسها إعادة بعث الخطاب الطّبيعي بين البشر والإعلاء من وظيفة التّواصل والتبليغ، لذلك فمن الطّبيعي أن يخلُص بعض النّقاد إلى أنّ "هاته النّزعة النّضالية ضدّ المؤلّف لم تعد ذات موضوع، مشكّكين في الوقت نفسه في المنهج المعتمد من قبل التّيارين النّقديين البنيوي والتّفكيكي؛ هذا المنهج الذي بإقصائه لصورة المؤلّف سمح لمجموعة من الإدّعاءات العلمية ولأنواع من الهذيان بالظّهور، منبّهين على حقيقة لم يتسنّ تجاوزها رغم كلّ الإدعاءات والوعود، مفادها أنّ البحث لا يستطيع أن يتقدّم كثيرا إذا استمر التشبّث بإقصاء المؤلّف من الحقل الخطابي"[3]. يبدو أنّ القول بضرورة اعتبار المقاصد في أيّ سياق تواصلي أصبح مسلّمة لا تقبل الجدال، مسلّمة مبنية على سلسلة من العمليات المنطقية، ترى أنّه: **لا سبيل إلى فهم النّص إذا نحن لم نفهم الخطاب، ولا سبيل إلى فهم الخطاب إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مقصد التّواصل**. و في هذا السياق تقرّر، كما هو معروف في النقد المعاصر، "الاهتمام بالمتلفّظ من قبل **ستراوسن** **P.F S TRAWSON** و **غرايس** **H.P GRICE** الّذين أعطيا الأسبقية لمقصد المؤلّف على حساب الصّورة التي تكسو الفعل (اللّغوي) الذي ينجزه، منطلقين من نظرية أفعال الكلام التي سجّلت الحضور الفعلي للمتكلّم عبر مقاصده التي اعتبرت أحد الشّروط الضّرورية والكافية لنجاح الفعل اللّغوي"[4]. فهنا إذًا

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص141

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص141، 142

[3] المرجع نفسه، ص142

[4] المرجع نفسه، ص143، 143



تحوّل جذري في عملية الفهم و التّأويل، إذ ننتقل من التّحليل القابع داخل النّسق العلاماتي المنغلق على نفسه، إلى التفسير المنفتح على جميع عناصر دورة التّخاطب، وبشكل يضمن نجاح عملية التّواصل.

ولعلّ الانفتاح على مقاصد المؤلّف في عملية فهم النّصوص قد آتى أكله بعد إدراج النّص في حقله التداولي، وأتاح الفرصة لضبط عملية التّأويل بوجه أقرب إلى العلمية. لهذا، يؤكد النّاقد **إيريك دونالد هيرش** **E.D HIRSCH**– وهو من الأوائل الذين رفضوا إقصاء المؤلّف و مقاصده– أنّه "يتعيّن على المشتغلين في حقل الممارسة التّأويلية، أن يعيدوا الاعتبار لمقاصد المؤلّف التي، بها دون غيرها، يمكن تحديد معنى النّص، و من ثمّ الوصول إلى تحقيق تأويل موضوعي يحدُّ من غلواء تعدّد التّأويلات، وفوضى لا نهائية الدّلالة"[1]. فالمذاهب الاعتقادية– في مقابل مذاهب الشك و اللاأدرية– تفرض على البحث أن ينتهي إلى حكم معيّن، أي لا بدّ و أن تستقرّ الآراء على معنى نهائي، وهذا يستدعي استحضار مقاصد المؤلّف لأنّها أقرب عامل موضوعي لتلّمس المعنى الحقيقي للنّص.

ولا شكّ أنّ قضية المقاصد كما تجاذبها هذان التياران، تمثّل بشكل أو بآخر، نقطة انعطاف هامّة في عملية التّأويل، ومن ثمّ، وجب علينا إلقاء الضّوء على الخطاب الأصولي، و الوقوف على كيفية تعامله مع هذه القضية.

2/ المقاصد عند الأصوليين:

بادئ ذي بدء نشير إلى أنّ المقاصد **GOALS OF SHARI'AH** كما تحدّث عنها الأصوليون تمثّل فقها رحب الجوانب، واسع الأرجاء،"يتأسّس على مبدأ اعتماد الكلّيات التّشريعية، وتحكيمها في فهم النّصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من ردّ المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول. ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التّعليل اللّفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الرّبط بين الأحكام الجزئية، وصياغتها في قانون عامّ، دلّ على اعتبار الشّرع له الكثير من الأدلّة، وتظافر عليه العديد من الشّواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلّي مقصدا من مقاصد الشّريعة فيتحوّل إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها بعد أن كان يستمدّ وجوده منها، فهو يشبه القانون العلمي التّجريبي الذي يستخلصه الباحث من استقراء ناقص لبعض الجزئيات ، ثمّ يحكم به فيما بعد على كلّ متشابه لها لم يشمله الاستقراء بعد التّأكد من صلاحيته للتّعميم"[2]. لعلّه من اللّطائف المعرفية، أن نشير إلى أنّ المقاصد، بهذا الوصف، تكون في بنائها معادلة لمفهوم "**الدّائرة التّأويلية**"

---

[1] بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص335

[2] العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة ،ط1، دار الهادي، بيروت، 2001، ص150، 124



كما تحدّث عنها **شلاير ماخر**؛ **فـ**" لكي نفهم العناصر الجزئية في النّص لابدّ أوّلا من فهم النّص في كلّيته، وهذا الفهم للنّص في كلّيته لا بدّ أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكوّنة له"[1]. غير أنّ التّنظير للمقاصد –بشكل منهجي يجعل منها إستراتيجية محكمة لقراءة النّص القرآني–كان لابدّ له أن ينطلق "من فلسفة تواترت الأدلّة الشّرعية الاعتقادية والعلمية على صحّتها، وهي أنّ **جميع ما وردت به الشّريعة الغرّاء معقول المعنى**، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون كلّهم تلك الحكمة، أو عقلها بعضهم و غفل عنها آخرون، فكلّ حكم ورد في كتاب الله وبيّنته سنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم، فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى، ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبّرٍ للنّص، أو سير في الأرض، أو نظر في الواقع"[2]. ونظرا لأهمّية المقاصد، وموقعها الجلل في تفسير النّصوص الشّرعية، فإنّ العلماء اعتنوا بها عناية فائقة، واعتبروها علما شرعيا، وفنّا أصوليا، له ما لسائر العلوم والفنون من التّعريفات والتّقسيمات والمصطلحات، وغير ذلك.

أ/ تعريف المقاصد:

رغم رواج مصطلح **المقاصد** في التّراث الأصولي إلّا أنّ العثور على تعريف يحدّها يكاد يكون متعذّرا. إلى هذا يشير **أحمد الرّيسوني** قائلا: "لم أجد تعريفا فيما اطّلعت عليه عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرّضوا لذكر المقاصد قديما"[3]. ولقد حاول الدّارسون المعاصرون المهتمّون بمقاصد الشّريعة تقديم تعريف لها، كلٌّ حسب اجتهاده، من ذلك[4]:

1- تعريف الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور :

هي المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشّريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشّريعة وغاياتها العامّة، والمعاني التي لا يخلو التّشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا معان من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

2- تعريف علّال الفاسي:

المراد بمقاصد الشّريعة الإسلامية، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها.

[1]حامد أبو زيد نصر، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص22

[2]العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، ص125

[3]الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشّاطبي، ط4، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995، ص111

[4]ينظر: الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001، ص17، 18



3-تعريف فتحي الدّريني:

هي القيم التي تكمن وراء الصيغ و النّصوص و يستخدمها الشارع كليات و جزئيات.

4-تعريف نور الدّين الخادمي:

المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشّرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكَما جزئية، أم مصالح كلّية، أم سمات إجمالية. وهي تتجمّع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدّارين.

وبعد إيراد مجموعة من التّعريفات بخصوص مقاصد الشّريعة، يتوصّل **نور الدّين الخادمي** إلى الخلاصة التّالية وهي: "إنّ المقاصد الشّرعية هي جملة ما أراده الشّارع الحكيم من مصالح تترتّب على الأحكام الشّرعية، كمصلحة الصوم والتي هي بلوغ التّقوى، ومصلحة الجهاد والتي هي ردّ العدوان والذبّ عن الأمّة، ومصلحة الزّواج والتي هي غض البصر، وتحصين الفرج، وإنجاب الذريّة وإعمار الكون وهذه المصالح كثيرة ومتنوّعة، تجتمع في مصلحة كبرى وغاية كلّية، هي تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوق، وإسعاده في الدّنيا والآخرة"[1]. فهي إذًا قانون كلّي لا يخلو نصّ من النّصوص الشّرعية من اعتباره ضمنيا.

ب/ المقاصد إستراتيجية لتأويل النّصوص:

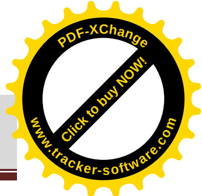
لعلّ كثرة ترداد الحِكَم في التّشريع، والحَوْم حولها أثناء البحث في المقاصد، قد يوهم أنّ ثمرة ذلك إنّما ترجع إلى تزكية الأنفس، والرقي في مدارج السّالكين، بالوقوف على أسرار الشّريعة ونظامها بيد أنّ الصّواب غير ذلك تماما -وإن كانت هذه كلّها توابع و نتائج بعدية- فلم يكن البحث في موضوع المقاصد بحثا مقصودا في ذاته و لذاته، "إذ لم يكن المراد من هذا العمل عند الأصوليين الوقوف على أسس التّشريع أو نظام الشّريعة بإبراز غاياته، و تلمّس حكمه فحسب، وإنّما كانت الغاية التي كانوا يهدفون إليها، إضافة إلى ذلك، هي **تأسيس الأداة**، و **بناء الوسيلة** التي تخدمهم في قراءة النّص القرآني، واستنباط أحكامه، ولا سيما حين يغيب الدّليل النّصي المباشر"[2]. لهذا نجد العلماء الأصوليين ينصّون على اشتراط الإلمام بالمقاصد **كإستراتيجية تأويلية** واجبٌ توفّرها في المجتهد (القارئ) يقول **الشّاطبي**: "إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين:**أحدهما** : فهم مقاصد الشريعة على كمالها.**الثاني** : التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[3]. ولا شكّ أنّ الأخذ بهذه

---

[1] الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ص17.

[2] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص 157، 158

[3] الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج4، ص105،106.



الإستراتيجية، إنّما هو استجابة لمعايير القراءة كما تفرضها طبيعة النّص. فليس التّعامل مثلا مع النّص الفلسفي هو التّعامل ذاته مع النّص الأدبي، حتى أنّ الاتّجاهات الأكثر عدمية لا يسعها هي الأخرى –على الأقلّ نظريا– إلّا أن تقرّ بهاته الحقيقة. يقول **جاك دريدا** رائد التّفكيكين الأكثر دعوة إلى حرية القراءة و تحرّرها " كلّ النّصوص المختلفة ينبغي عدم إخضاعها لذات المعيار والمقياس، ولا النّظر إليها بالعين نفسها، فكلّ نصّ يستدعي عينا أخرى "[1]، والشّريعة مبنية على اعتبار المصالح، ومن ثمّ وجب النّظر إلى النّص القرآني على أنّه مقرّر لهذه المقاصد وتكون عملية الاستنباط محدّدة بهذه الكلّيات، فينبغي على تأويل القارئ أن يكون آيلا إليها.

إنّ المقاصد باختصار، ليست شرطا من شروط قراءة النّص القرآني وأداة من أدواته وحسب ولكن هي، علاوة على ذلك، إستراتيجية من إستراتيجيات القراءة الصّحيحة السّليمة التي تجنّب الوقوع في الزلل والغلط. إنّ الجهل بها، أو تجاهلها يؤدّي لا محالة إلى شطط في القراءة و سلبية في التأويل. إلى هذا يشير **أبو إسحاق الشّاطبي** مبرزا علّة الانحراف في القراءة، وفساد التّأويل قائلا: " ومدار الغلط في هذا الفصل إنّما هو على حرف واحد، **وهو الجهل بمقاصد الشّرع**، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض"[2].فاعتبار المقاصد أثناء النظر في النص القرآني، هو أحد المعايير التي يحتكم إليها التلقّي السّليم .

ج/ أقسام المقاصد:

يقسّم **الشّاطبي** المقاصد تقسيما ثنائيا، يميّز فيه بين طرفي الرّسالة : **الشّارع الحكيم**، و**المتلقّي**. يقول :" والمقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدها يرجع إلى قصد الشّارع، والآخر إلى قصد المكلّف"[3]، ثمّ ما يفتأ **الشّاطبي** يُفرّع عن القسم الأوّل أربعة فروع أخرى تندرج كلّها تحت قصد الشّارع وهي:

1- قصد الشّارع في وضع الشريعة ابتداء.
2- قصده في وضعها للإفهام.
3- قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها.
4- قصده في دخول المكلّف تحتها

---

[1] Derrida.J« Y a-t-il une langue philosophique? », Autrement revue,n102,pp30-32.

بواسطة:mustafahaddad.blogspot.com2008/03/blog-post.html

[2] الشّاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ص178،177.

[3] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص5.



بينما يبقى القسم الثّاني على حاله دون تفريعه.

إنّ هذا التّقسيم يحتاج إلى فرز، كونه ينطوي على عناصر لا علاقة لها بالمقاصد بوصفها إستراتيجية لتلقّي النّصوص الشّرعية، فمقاصد المكلّف متعلّقة أساسا بباب النيات(*) في أداء الشّعائر ولا تمتّ بصلة إلى النّظر في كيفية فهم النّصوص وشروط تأويلها، وأمّا اعتبار مقاصد الشّارع أنّها وضعت للتّكليف بمقتضاها، ومن ثمّ فالمكلّف يكون داخلا تحتها، فهي كذلك خارجة عن حدود الإستراتيجية التي نحن بصدد الحديث عنها، فلم يبق من ذلك إلّا النّظر في المقاصد من جهة الإفهام و النّظر في قصد الشّارع في وضع الشّريعة ابتداءً، فالأوّل يبدو في تصوّر **الشّاطبي** عودة إلى الإستراتيجية اللّسانية كما بيّناها سالفا، والثّاني هو الذي نودّ الوقوف عنده بإيجاز.

يمثّل قصد الشّارع في وضع الشّريعة ابتداء، القانون الكلّي الذي ترجع إليه كلّ المقاصد الممكن توليدها أثناء عملية تعليل الحُكم، والكشف عن حِكَمه وأسراره. إلى هذا يشير **مشهور حسن آل سلمان** في تعليقه على قول **الشّاطبي** وتقييده للقصد بوصف **(الابتداء)** قائلا : " أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنّه تفصيل له، وهذا القصد الأوّل، هو أنّها وضعت لمصالح العباد في الدّارين "[1]. ثمّ يواصل **الشّاطبي** في بيان أقسام قصد الشّارع في وضع الشّريعة فـ "تكاليف الشّريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، و هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها:** أن تكون ضرورية، **الثّاني:** أن تكون حاجية، **الثّالث:** أن تكون تحسينية"[2]. فالشّريعة لاحظت أنّ مصالح العباد على درجات و مراتب، فأعلاها مرتبة الضّروري، ثمّ الحاجي، فالتّحسيني.

1/ المقاصد الضّرورية:ESSENTIALS

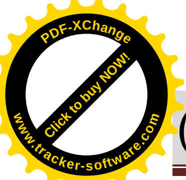
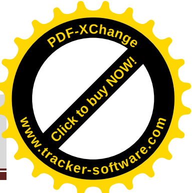
المقاصد الضرورية هي الاعتبارات الشرعية التي "لا بدّ منها في قيام مصالح الدّين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تَجر مصالح الدّنيا على استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النّجاة والنّعيم، والرجوع بالخسران المبين"[3]. فإذا كانت مصلحة الآخرة متعلّقة بتحقيق معاني الإيمان والالتزام بأحكام الشّرع، فإنّ **الطاهر بن عاشور** يبيّن لنا المراد بذلك في جانب الدّنيا قائلا : " فالمصالح الضّرورية هي التي تكون الأمّة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النّظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمّة إلى فساد وتلاشٍ، ولست أعني

(*) لمزيد من التّفصيل راجع : مقاصد المكلّفين فيما يتعبد به لرب العالمين، عمر سليمان الأشقر

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص8 (هامش)

[2] المرجع نفسه، ج2، ص17.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص8.

باختلال نظام الأمّة هلاكها واضمحلالها، لأنّ هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنّي أعني به، أن تصير أحوال الأمّة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشّارع منها، وقد يُفضي ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلّط العدوّ عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادلة لها، أو الطامعة في استيلائها عليها"[1]. وتتضمّن المقاصد خمس مصالح جاءت الشّريعة لحفظها وهي: حفظ الدّين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النّسل وحفظ المال. وحصرها في هذه الخَمس ثابت بالنّظر للواقع، وعادات الملل والشّرائع، والاستقراء. غير أنّ الثّابت عند بعض الأصوليين عدم التقيّد بهذا العدد، "فباستقراء كتب **شيخ الإسلام ابن تيمية** ظهر أنّ هناك مقاصد إضافية عنده"[2]، كما اعترض **طه عبد الرحمان**[3] على أصل التّقسيم لعدم استيفائه الشّروط المنهجية (تمام الحصر، التباين) في نظره. و مهما تكن الاعتراضات فإنّ هناك من المقاصد– قلّ أو كثر– ما يكون ضروريا لمصلحة العباد الدّنيوية والأخروية. و من الأمثلة على هذا النّوع من المقاصد: الحفاظ على الدّين بتشريع الجهاد ضد الكفار الحربيين، فلا شكّ أنّه لا يمكن إقامة دين الله، وتطبيق شرائعه من غير ذبّ على بيضته، و على هذا يفهم قوله تعالى﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ ﴾ البقرة: ١٩٣ ، فالقصد من الجهاد هنا الحفاظ على ضروري، وهو عبادة الله وحده وإقامة شرعه، وهذا لا يتحقّق بدوره إلّا بتحقق الأمن، فغاية قتال الكفار الحربيين هو طلب الأمن الواجب توفره لاقامة الدّين، فما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب. وإذا انتفى الخطر المهدّد لهذا المقصد انتفى معه الحكم، كما قال تعالى﴿ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾ ﴾ البقرة: ١٩٣ ﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ الممتحنة: ٨ – ٩.

2/ المقاصد الحاجيّة:COMPLIMENTARY

معناها، أنّ الإنسان محتاج إليها من حيث التّوسعة، ورفع الضّيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج، والمشقّة اللّاحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تراع دخل على المكلّفين على الجملة الحرج والمشقّة

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ط2، دار النفائس، الأردن، 2001، ص300

[2] ينظر: البدوي يوسف أحمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، دار النفائس، الأردن، 2000، ص265

[3] يراجع: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص111 و ما بعدها

لكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في المصالح[1]. ويتّضح من هذا أنّ مبنى الشّريعة هو التّخفيف ورفع المشقّة والحرج كما تدلّ على ذلك نصوص كثيرة، منها قوله تعالى﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة: ١٨٥ و قوله أيضا﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ النساء: ٢٨ ولهذا قرّر العلماء أنّ المشقة تجلب التيسير.

ويمكن إرجاع وظيفة المقاصد الحاجيّة إلى ثلاثة أهداف[2] :

أولا: دفع الحرج عن المكلّف، تخوّفا من الانقطاع عن الطّريق، وبُغض العبادة وكراهة التكليف، من جهة، وكذلك دفعا للتّقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلّقة بالعبد، المختلفة الأنواع.

ثانيا: حماية الضّروريات؛ وذلك بدفع ما يمسّها أو يؤثّر فيها و لو من بعد.

ثالثا: خدمة الضّروريات وذلك بتحقيق صلاحها وكمالها، إذ يلزم من اختلال الحاجيّ بإطلاق اختلال الضّروري بوجه ما، فالحاجيّ مكمّل للضّروري. و من الأمثلة على هذا النوع من المقاصد: إباحة الطيبات الزائدة على حدّ الضروري من مأكل و مشرب و ملبس، وفي ذلك قوله تعالى﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ الأعراف: ٣٢

3/ المقاصد التّحسينية:EMBELLISHEMENTS

ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، و تجنّب المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[3] . يقول **الطاهر بن عاشور**:" و المصالح التّحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمّة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة الأمم، حتى تكون الأمّة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التّقرّب منها، فإنّ لمحاسن العادات مدخلا في ذلك سواء كانت عادات عامّة كستر العورة، أم خاصّة ببعض الأمم كخصال الفطرة و إعفاء اللّحية. والحاصل أنّها ممّا تراعى فيها المدارك البشريّة الرّاقية"[4].

والمقاصد التّحسينية تكون خادمة وحامية للمقاصد الحاجيّة، إذ الحاجيات كالتتمّة للضروريات وكذلك التّحسينات كالتّكملة للحاجيات، فإنّ الضّروريات هي أصل المصالح[5]. و من الأمثلة على هذا النوع من المقاصد: ما يدخل في عموم بعض النصوص الآمرة بالطهارة كقوله تعالى﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ

---

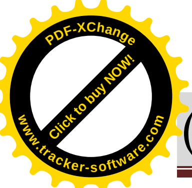
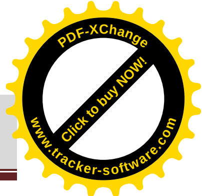
[1]ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص111

[2]ينظر: ابن ربيعة عبد العزيز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع، ص135

[3]ينظر: الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات: ج2، ص22.

[4]مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص307، 308

[5]ينظر: الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص26

ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ البقرة: ٢٢٢ فالمبالغة في التطهّر بزيادة عدد الأغسال في الأسبوع، والتخيّر من أنواع الطيب، و الحرص على نظافة الثّوب و نحو ذلك هو من قبيل المعاني المستفادة من هذه الآية عن طريق المقاصد التّحسينية، ولا يدخل في ذلك الطّهارة الواجبة لإقامة أركان الدّين الضّرورية.

ويمكننا أن نلحظ بسهولة الكيفية التي صاغ وفقها الأصوليون مبدأ المقاصد، بحيث تبقى المنظومة المعرفية والعقائدية ضاربة في عمق التّصوّرات الأصولية حين عملية التّنظير للمقاصد ومتّجهة نحو ضبط السّلوك والقيم بما يحدّد وظيفة الإنسان في هذه الحياة، و يؤطّر نشاطه داخل المؤسستين الفردية والاجتماعية. فإذا كانت النّظريات الشّهيرة في النّقد المعاصر قد اكتست قيمة لكونها تمثّل شكلا قانونيا لتنظيم النّشاط الإنساني، أو بعبارة أخرى لكون نماذجها قادرة على تقديم "النّشاط الإنساني المكثّف على شكل ترسيمات ثابتة رغم تغيّر عناصر تمظهرها"[1]، فإنّ المقاصد بإدراكها أنّ "مكوّنات الجنس البشري واحدة وإن اختلفت الظّرفيات التي يعيش فيها والتّسميات التي يمنحها إيّاها"[2]، تكون الكلّيات الأصلية والفطرية التي يحتاجها الإنسان لتستقيم حياته، مهما كانت انتماءاته؛ وهي الخصائص البشريّة التي تشترك فيها الإنسانية، جمعاء، والمميّزات الجوهرية التي تميّزه عن غيره بوصفه إنسانا. ولأنّها كذلك فهي متعالية على الزمكان، إنّها كما يعبّر **الشّاطبي** " لا تختصّ بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت"[3]. إنّها خاصية الكلّيانية والتّعميم التي تجعل من المقاصد دوما أصولا يرجع إليها كلّ من يروم تفسير النصوص القرآنية، لهذا نجد الأصوليين يقدمون تقسيما آخر للمقاصد، فيجعلون منها : **الأصلي و العام و الكلّي** في مقابل **التّبعي و الخاص و الجزئي.**

د/ طرق معرفة المقاصد:

لم يترك الأصوليون البحث في المقاصد سبهللا، تعبث بها الأهواء، ويتحاكم النّاس فيها بالتّشهي، بل ضبطوا ذلك بقواعد علمية دقيقة، راسمين الطّرق الموصلة إليها. إذ الحديث عن معرفة المقاصد يمثّل حجر الزّاوية من **الإستراتيجية المقاصدية**، ذلك أنّ " السّؤال المهمّ، والإشكال الخطير الذي يكشف عن وضعية التّأويل المعقّدة، ويُجلي منعرجاتها، و يميّز بين مختلف التّوجّهات التي تعاورت النّص، واختلفت في منهج ومساطر تأويله، السّؤال الذي انبثق قديما ولم يستطع النّقد

---

[1] بنكراد سعيد، مدخل إلى السّميائية السّردية، ص42

[2] مفتاح محمد، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، ص98

[3] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص168

المعاصر- لا سيما التوجّهات ذات الطّابع المقصدي- تجاوزه. يتعلّق الأمر بالسّؤال الإشكالي الذي نجده مصاغا بصيغ متقاربة، على الرغم من تباعد الأزمنة واختلاف الأمكنة؛ فلقد صاغه **بيير بانج** (PIERRE BANGE) في القرن العشرين كما يلي: بأيّ معنى بالضّبط يمكن الحديث عن المقصد؟"[1].

هذه الإشكالية عرفها الأصوليون كذلك، يعبّر عنها **الشّاطبي** بقوله: "بماذا يعرف ما هو مقصود له [يقصد الشّارع] ممّا ليس بمقصود له"[2]. إنّ هذا السّؤال، الذي يطمح إلى معرفة الوسائل والكيفيات التي يتمّ بها الوصول إلى قصد المتكلّم، يوضّح بلا شكّ تجذّر الإشكالية في تاريخ تحليل النّصوص "كما يبيّن أيضا حضوره المستمرّ في هذا التّاريخ على الرّغم من اختلاف البيئات الثّقافية من حيث الزمان والمكان، والتوجّهات الفكرية والمنهجية، وطبيعة النّصوص المعالجة، كما يكشف عن طبيعة الإشكال، وأهميته، وصعوبة الإجابة عنه، واختلاف المواقف بشأنه"[3]. فقضية البحث عن المسالك الموصلة إلى المقاصد، قضية جوهرية في هذا الباب، إذ الأهم في الحديث عن المقاصد بالنسبة للباحث هو معالجة و فحص الطرق لا المقاصد ذاتها.

يلخّص **امبرطو إيكو** الأزمة التي يواجهها قارئ النّص أثناء بحثه عن المقاصد، إذ سرعان ما يجد القارئ نفسه أمام متاهة تشعب الطرق، وافتقاده لمعايير الاختيار. يشير **إيكو** وهو يحاول تجلية وضعية تأويل النّصوص إلى ثلاثة أنماط من المقاصد شائعة ضمن المجال **الهرمينوطيقي**: مقصد المؤلّف، ومقصد النّص، ومقصد القارئ، مبرزا في الوقت نفسه أنّ النقاش الكلاسيكي للقضية كان يدور في المقام الأوّل حول السّؤالين التّاليين:

1-هل ينبغي في النص البحث عن مقصد المؤلّف؟

2-هل ينبغي البحث عمّا يقوله النص بقطع النظر عن مقاصد مؤلفه؟[4]

إنّ هذين السّؤالين يفصحان عن برنامجين تأويليين متعارضين، يرى الأوّل ضرورة البحث في النّص عمّا أراد الكاتب قوله، و يرى الثّاني، عكس ذلك، أنّ ما ينبغي هو البحث ضمن النّص عمّا يقوله النّص في استقلال عن مقاصد مؤلّفه، و هذا البرنامج الأخير يتفرّع بدوره إلى ثنائية أخرى:

1-يذهب الرأي الأوّل منها إلى أنّه يجب البحث ضمن النّص عمّا يجد القارئ فيه بالإحالة على انسجامه السّياقي الخاصّ، وعلى مقام أنساق الدّلالة التي يحيل عليها.

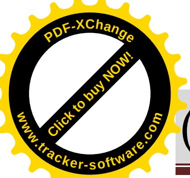
---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص184.

[2] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص391

[3]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص185.

[4]ينظر: المرجع نفسه، ص185.




2-يذهب الرّأي الثّاني إلى ضرورة البحث داخل النّص عمّا يجد القارئ فيه بالإحالة على أنساقه الدّلالية الخاصّة به، أو على رغباته و غرائزه و نزواته![1]

ولاشك أنّ أيّ قراءة للنّص، لا بدّ لها وأن تتّخذ موقفا من هذه المقاصد الثّلاثة، و هذا يعني أنّ الإجابة عن تلكم الأسئلة يعادل" بناء تصوّر كامل للقراءة و التّأويل، وهذا التّصوّر لا يمكن الإقناع به إلّا بمقارنته مع التّصوّرات و البرامج التّأويلية المخالفة "[2]. و لعلّ هذه الوضعية التّأويلية المعقّدة والمحرجة في الوقت ذاته، تجعلنا نتفهّم السّبب في استدعاء الشّاطبي الإستراتيجية اللّسانية و إقحامه في مقاصد الشّارع نوعا سمّاه : قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام، كما أسلفنا ذكره. فإذا كانت وضعية التّخاطب لا تسمح بإقصاء أحد الأطراف الثّلاثة (الشّارع/النّص/المتلقّي)،فإنّ قصد المتلقّي لابدّ أن يَكبح جماحَه قصدُ النّص؛ هذا القصد الذي يكون بدوره الوسيط نحو قصد الشّارع الذي تدلّ عليه-إضافة إلى أنساق النّص و دلالاته-أماراتٌ أخرى نصبها الشّارع الحكيم، و جعلها دالّة عليه. وبناء على هذا، وضع علماء الأصول طرقا موصلة إلى قصد الشّارع؛ فإضافة إلى اعتبار لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشّارع، وكلّما كان القارئ أمكن في اللّغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشّريعة إدراكا سليما، يذكر الأصوليون طرقا أخرى هي:

أ/ الاستقراء: induction

الاستقراء في اصطلاح الأصوليين، يعني تصفّح الجزيئات لإثبات حكم كلّي، أو الاستدلال بإثبات الحكم للجزيئات الحاصل بتتبّع حالها، ما عدا صورة النّزاع، على ثبوت الحكم الكلّي لتلك الجزئيات. وهو على قسمين تامّ و ناقص[3].و المقصود هنا من انتزاع الحكم الكلّي من الجزئيات وجعله قاعدة يرجع إليها، هو تقرّرها مسلكا لمعرفة مقاصد الشّريعة، "ويحصل ذلك بتتبّع نصوص الشّريعة وأحكامها ومعرفة عللها. فباستقراء علل النّصوص الشّرعية يحصل لنا العلم بمقاصد الشّريعة بسهولة، لأنّنا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطة لحكمة متّحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنّها مقصد الشّارع"[4]، من ذلك صنيع **الشّاطبي** في مؤلّفه "**الموافقات**"، فبالاستقراء توصّل إلى المقاصد الثّلاثة: الضرورية، والتحسينية، والحاجية. " إنّ هذه

---

[1]ينظر: رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص186.

[2]المرجع نفسه، ص187.

[3]ينظر: اليوبي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعية، ط1، دار الهجرة، الرياض،1998، ص125.

[4]المرجع نفسه، ص125، 126



القواعد الثّلاث، لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممّن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشّرع، وأنّ اعتبارها مقصود شرعا "[1]، لأنّ جميع أحكام الشرع لا تخرج عنها، فما من حكم جزئي إلّا و راعى هذه التّراتبية.

ويمكن الاستدلال على صحّة هذه الدّعوى، بالرجوع إلى "استقراء الشّريعة والنّظر في أدلّتها الكلّية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة، على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلّة منضافٌ بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة، على حدّ ما ثبت عند العامّة جود **حاتم**، وشجاعة **عليّ** رضي الله عنه، وما أشبه ذلك"[2]. فمصدر اليقين في الاستقراء راجع إلى خاصية تكثيف الأدلّة، إذ يحصل نوع من الإجماع الذي تحيل إليه كلّ الأدلّة، وتنتهي إليه كلّ التخريجات، وتجمع عليه كلّ التّأويلات.

ب/- معرفة علل الأمر والنّهي: causes of obligation and prohibition

هذه الكيفية من كيفيات معرفة مقاصد الشّارع هي امتداد لسابقها وتطبيق لها، لأنّ "الأمر والنّهي موضوعان في الأصل اللّغوي لإفادة الطّلب: الأمر لطلب الفعل، والنّهي لطلب التّرك. فالآمر **قاصد** إلى حصول الفعل، والنّاهي **قاصد** إلى منع حصول الفعل"[3]. وبناء على هذا تكون معرفة علل الأوامر والنّواهي طريقا نحو معرفة المقاصد، وطرق معرفة العلل هي التي اصطلح عليها الأصوليون **مسالك العلّة**، وهي: **الإجماع، النّص، الإيماء المناسبة، الشَّبه، السّبر والتّقسيم، الدّوران، الطّرد**. "فالعلّة إن كانت معلومة بأحد هذه المسالك اتّبعت، فحيث وجدت، وجد مقتضى الأمر والنّهي من القصد وعدمه. وإن كانت غير معلومة، فلا بدّ من التّوقّف عن القطع على الشّارع أنّه قصد كذا وكذا"[4]. فالحكم لمّا كان يدور مع العلّة وجودا وعدما، علّق مقصد الشّارع من تشريع الحكم بهذه العلّة.

وقد بحث **الشّاطبي** هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلا في باب الأوامر والنّواهي من كتاب الأحكام حيث انتهى – بعد حوار شيّق طويل- إلى ضرورة احترام ظواهر النّصوص وعدم تعطيلها لكن من غير مغالاة وجمود، ومن غير تنكّر للعلل والمصالح الثّابتة. فالعمل بالظّواهر دون

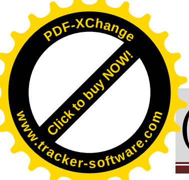
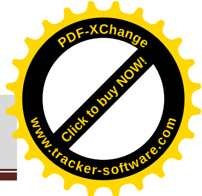
---

[1] اليوبي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعية، ص126.

[2] الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشّاطبي، ص311

[3] المرجع نفسه، ص297.

[4] المرجع نفسه، ص299

الالتفات إلى العلل بعيد عن مقصود الشّارع، كما أنّ إهمال ظواهر النصوص، كما يفرضه المقام التأويلي، إسرافٌ في التعليل أيضا، و حيدة عن مقصود الشّارع. فإذا ثبت هذا وعمل القارئ على مقتضى المفهوم من عملية التّعليل، فهو جار على سنن القراءة القويم، موافق لقصد الشّارع في فهمه و تأويله.

ج/ سكوت الشّارع: quiet

قد يسكت الشّارع الحكيم عن إيراد أحكام تخصّ بعض المسائل لعدم توفّر أسبابها ونوازلها ومن ثمّ يبقى المجال في هذه القضايا مفتوحا على باب الاجتهاد...لكن المقصود هنا شيء آخر غير هذا وهو كالآتي:

سكوتُ الشّارع عن إعطاء حكم أو وضع تشريعٌ، مع أنّ "موجبه المقتضى قائم؛ فلم يُقرَّر فيه حكمٌ، عند نزول النّازلة، زائدٌ على ما كان في ذلك الزّمان. فهذا الضّرب، السّكوت فيه كالنّص على أنّ قصد الشّارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنّه لمّا كان هذا المعنى الموجب فيه لشرع الحكم العملي موجودا، ثمّ لم يشرّع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أنّ الزّائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصده الشّارع، إذ فهم من قصده، الوقوف عند ما حدّ هناك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه"[1]. فالمقصود إذًا من هذا الطّريق، هو أنّ ما سكت عنه الشّارع مع قيام مقتضاه فمقصود الشّارع عدم مشروعيته، ومن ثمّ فهو "يتعلّق بصفة خاصّة بمجال العبادات، وبصفة أخصّ بمجال الابتداع في الدّين وعباداته، حيث إنّه بتخصيصه على هذه القاعدة، إنّما يريد ضرب البدع وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها"[2]. ولا شكّ أنّ هذا المسلك رغم ضيقه مقارنة بالمسلكين السّابقين سيكون له الأثر البالغ في فحص القراءة، وإقصاء التّأويلات الفاسدة. إنّه أحد العناصر المحافظة على التّوازن داخل **الإستراتيجية المقاصدية**.

يتبيّن لنا من خلال هذا العرض والتّحليل، أنّ **الإستراتيجية المقاصدية**، هي المسلّمة التّأويلية الثّانية التي اتّخذها الأصوليون إحدى المساطر المنهجية المشروطة في التّعامل مع النّص القرآني، ولاحظنا أنّ بناء هذه الإستراتيجية كان انطلاقا من نصّ الوحي ذاته، فهي لا تتحدّد إلّا من خلال الخطاب ذاته، وليس خارجه، استراتيجية تنبثق من النّص وانطلاقا منه، وعبر تفاعل القارئ مع هذا النّص، اعتمادا على ما يحمله هذا القارئ ويمتلكه من موسوعة ثقافية تجسّد محتوى اللّسان في جدله مع محيطه الخارجي، وانضباطا لمقاصد النّص الكلّية المستخلصة من هذا

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ج2، ص410.

[2] ينظر: الرّيسوني أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشّاطبي، ص306.

الخطاب ذاته، وذلك بالتوسّل بطرق مُحكمة ودقيقة أوردنا منها ثلاثا (الاستقراء، وعلل الأمر والنّهي، وسكوت الشّارع). إنّ هذه الإستراتيجية تمثّل في الأخير- كما يعبّر **محمد باقر الصّدر***- "**دورة تأويلية** ينطلق فيها القارئ ممّا يملك، ليواجه ما يعرف، من أجل الوصول إلى ما لا يعرف، دورة يجلس فيها القارئ محاورا سائلا ومستفهما"[1]. وبهذا الوصف، تكون **الإستراتيجية المقاصدية** معادلة **للإستراتيجية اللّسانية** من حيث أثرها في القراءة و توجيهها لنشاط التّلقّي.

3) الإستراتيجية التّأويلية:

روى **ابن عطية** في تفسيره عن **إياس بن معاوية** أنّه قال : " مثل الذين يقرؤون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره، كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلا، وليس عندهم مصباح، فداخلتهم روعة لا يدرون ما في الكتاب؛ ومثل الذي يعرف التّفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرأوا ما في الكتاب"[2].إنّ هذا المثل يبيّن نوعين من القراءة :

1. قراءة فاعلة تحمل مصباحا.
2. وقراءة معطّلة دون مصباح.

وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على وعي العلماء المسلمين بطبيعة القراءة التي يقتضيها الكتاب المبين " إنّها قراءة تعتمد الوسيلة والآلة الكاشفة التي بها وحدها يتحقّق المراد في الوصول إلى ما يخبّئه الكتاب بين دفّتيه"[3]. وقد نتساءل عن علّة هذا القلق الذي يجعل كلّ شرائح الدّارسين- على تباين انتماءاتهم وتفاوت عصورهم- في بحث ودفاع مستمرّين. فلِمَ هذا الاهتمام الفائق بالقراءة ومدى صلاحيتها؟ ثمّ ما الجدوى إذا كانت القراءة تحمل مصباحا أم لا؟ ألا يمكن تجاوز هذه الأسئلة المضنية؟

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا ما اختزلنا الإجابة في **إشكالية التّأويل:** فمن "القضايا التي لازمت القراءة في سيرتها التاريخية الطّويلة، منذ البدايات الأوّلى للهرمينوطيقا، التّساؤل عن شرعية التّأويل وحدوده؛ فما كاد هذا السّؤال لينطفئ حتى يعود للظّهور مرّة أخرى، وكأنّه طائر الفنيق الذي

---

*محمد باقر الصدر: فقيه و أصولي و مفكر شيعي معاصر، ولد ببغداد سنة 1933م، اشتهر بكتاباته في نقد الفلسفة المعاصرة و تياراتها، و تأصيلاته النظرية في مختلف الميادين، للمزيد من التفصيل ينظر: الرفاعي عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق،2001.

[1] الرفاعي عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص205

[2] ابن عطية محمد، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993، ص 15.

[3]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص513.



يخرج من الرّماد كلّما ظُنّ أنّه لن يعود أبدا"[1]. وإذا تأمّلنا رحلة النّقد المعاصر، سواء مع الاتّجاهات البنيوية وقيودها العلمية الصّارمة التي وصلت بها إلى حدّ تقديس النّص، أو مع الاتّجاهات التي أولت عناية بالقارئ، ورفعت من شأنه إلى حدّ التّقديس كذلك، فإنّ **التّساؤل عن شرعية التّأويل وحدوده** من بين أهمّ الأسئلة التي لم تفارق مسيرة النّقد وإشكاليات تأويل الخطاب، ولا سيما بعد بروز النّقد التّفكيكي –المقدِّس للقارئ، المُعلي من شأن رغباته، ونزواته ولذّاته– إلى الساحة النّقديّة.

ولم يكن الخطاب الأصولي بمعزل عن هذه الإشكالية؛ فلم يعزب عنه ضرورة مواجهة هذه المعضلة، والتّأسيس لبرامج ضابطة لحدودها، فتولّى علماء الأصول صنع الأداة بأنفسهم، تلك الأداة التي نهضت بالقراءة، إنارةً وكشفًا، وندبت نفسها لتوجيه نشاط القارئ إنجاحا لعمليّة التّلقّي وحفاظا على نصوص الوحي المبين من أن تعبث بها الأهواء والنّزوات. نسمّي هذه الأداة **الإستراتيجية التّأويلية، الإستراتيجية** التي تقف إلى جانب الإستراتجيتين السّابقتين **(اللّسانية والمقاصدية)** لتفسير **عملية تلقّي النّص القرآني**.

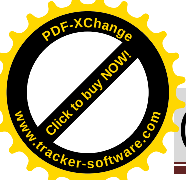
ولعلّه من المفيد أن نستكشف أبعاد هذه الإشكالية، ونوسّع نطاق النّظر فيها بإيراد بعض المحاولات المعاصرة التي تغلغلت في جوهر أزمة التّأويل، ولامست حدوده بشكل راق من حيث الوعي النّقدي، لنتّخذ من ذلك طريقا نحو عرض إجابة الأصوليين عن إشكالية التّأويل، تلكم الإجابة التي ترسم لنا معالم هامّة من الإستراتيجية التّأويلية، التي نسعى للحديث عنها.

لقد كانت محاولات **أمبرطو إيكو** من بين أهمّ المحاولات المعاصرة التي حاولت الإجابة عن سؤال **حدود التّأويل**. لقد بنت السّميائيات التأويلية **لأمبرطو إيكو** "نفسها بحيث تستطيع الجواب عن هذا السّؤال بشكل يضمن حرية القارئ وفعاليته، في الوقت نفسه، الذي لا يسلّم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة، ومن دون قيود؛ بحيث تستبيح النّص، وتنتهك وحدته وانسجامه الدّاخلي الذي بناه به صاحبه"[2]. وإذا كان الخطاب الأصولي قد حرص كلّ الحرص على الحفاظ على "النّص القرآني"، كما يبدو ذلك جليّا، خاصّة مع مسلّمتي الإستراتيجية اللّسانية، فإنّه في المقابل قد سارع إلى الحثّ على الاجتهاد، والإعلاء من دور القارئ، لكن تبقى الشّروط والضوابط واردة في جميع الأحوال: " لأنّ للمعنى –شئنا أم أبينا– قواعد وقوانين تضبط، ليس عمليّة إنتاجه فحسب، ولكن أيضا مسيرة تأويله وليس من المعقول أن يترك النّص لعنف القارئ المزهوّ بقدرته

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص457

[2] المرجع نفسه، ص457، 458.




والمسكون بنزواته، والمهوس بغرائزه ولذّاته، ولمحاولته من أجل إبعاد النّص حتى ينصاع لما يريد"[1].وبناء على هذا، فإنّ أكثر الحقائق جدّية، فيما يخصّ التّأويل، هو أنّ عملية تأويل النص مثلها مثل عمليّة إنتاجه تماما، ليستا بالعمليتين المنبتّتين عن أيّة قيود، ولا هما بالمستقلّتين عن الشّروط التي تفرضها وضعية التّخاطب.

يؤكّد الدّرس النّقدي المعاصر- كما يشير **إيكو، وجويل ديتوري**-[2] أنّ عملية التّأويل والإنتاج تتقيّدان حتما بقيدين أساسين:

الأوّل: يتعلّق بالعلاقة التي تربط الذّات المتلفّظة والذّات المؤوّلة، بالموضوع اللّغوي.

الثاني: ويخصّ علاقة هذين (الذّات المتلفّظة والذّات المؤوّلة) بعضهما ببعض.

يجسّد هذان القيدان/الشّرطان أهمَّ الأركان التي يقوم عليها العقد الذي يربط طرفي الخطاب بوصفه إطارا، يشمل عمليّة إنتاج الفعل اللّغوي وتأويله، ويحيط بها كذلك. ومن خلال هذين القيدين، نبني حدود **الإستراتيجية التّأويلية** مبرزين العلاقات بين أطراف الخطاب، متوسّلين بأنموذجَين أصولِيَيْن:

الأوّل: هو أنموذج : **الحمل.To interpret**

الثاني: هو أنموذج : **طرق الدلالة paths of indication**

بحيث يكشف أنموذج **الحمل** عن طبيعة العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، ويجسّد الإستراتيجية التي يتمّ وفقها القبض على المعنى، إنّه **سيرورة تأويل هذا المعنى** من أجل الوصول إلى ما يفهم منه، سواء أريد ذلك من قِبل صاحبه أم لم يرد، لأنّ المعنى كما فهمه الأصوليون ليس ما يُعنى (كما تصوّر بعض) أي **ما يراد باللّفظ**، بل **ما يفهم** منه، أريدَ أم لا، كما صرّحوا بذلك ولهذا يكون الحمل/ التّأويل "هو اعتقاد السّامع **مراد** المتكلّم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده، فالمراد كاعتقاد الحنبلي أنّ الله أراد بـ « **القُرْء**» الحيض، واعتقاد المالكي و الشّافعي أنّ الله أراد به الطُّهر. وأمّا المشتمل على مراد المتكلّم، فكحملِ الشّافعيِّ اللفظ المشترك على جميع معانيه احتياطا، عند تجرّده عن القرائن، لاشتماله على مراد المتكلّم"[3]. فالحمل هنا متعلّق بالفهم-لا بدلالة اللفظ- سواء أصاب فيه المتلقّي أم أخطأ. وبناء على هذا الوصف " يكون الأصوليون قد وقفوا، بل ونظّروا وأصّلوا منهجا، لأهمّ سمة من سمات القراءة والتّأويل- أو الحمل بتعبير الأصوليين- ألّا

---

[1]رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص458.

[2]ينظر :المرجع نفسه، ص458

[3] سانو قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000، ص186.



وهي **سمة الاحتمال**، لكن ذلك الاحتمال الذي يصل عند القارئ /السّامع حدّ الاعتقاد بما انبنى عليه من دلائل"[1]، ولضمّه إلى اعتبارات الاستراتجيتين السّابقتين، ونظرا لارتقاء الخطاب التّأويلي داخل العملية الاستدلّالية في كثير من الحالات إلى درجة اليقين أو الظّن الرّاجح على الأقلّ.

وأمّا **طرق الدّلالة**، فتكشف لنا عن الموضوع اللّغوي، بمعرفة مسالك الدّلالة على المعنى وطرق الوصول إليه، وتبيّن لنا درجات الاحتمالية تبعا لطبيعة النّصوص ومستوياتها، من حيث الوضوح والغموض، بما له أثر مباشر على عملية التلقّي، إنتاجا وتأويلا. والآن لنشرع في بيان هذين الأنموذجين، كلّ على حدة.

ا- أنموذج الحمل عند الأصوليين:

إنّ عمليّة فرز الخطاب الأصولي، والنّظر في مسالك تأويل النّصوص كما قعّد لها الأصوليون، تكشف لنا عن صياغة هؤلاء لطائفة من "**الأصول**" وسلسلة من الإستراتيجيات لوصف كيفية الوصول إلى **الحمل**، و ما يهمّنا في هذا الموضع هو الوقوف على أصولهم وافتراضاتهم الأساسية التي بنوا عليها تصوّرهم للحمل. يفترض أنموذج الأصوليين أنّ الحمل يتّبع مناويل معيّنة في العمليّات التّخاطبية، ويتعامل مع الوحدات اللّغوية طبقا لأصول محدّدة.

ومن نافلة القول أن نذكّر، أنّ الحمل باعتباره أحد أركان المنهج التّخاطبي عند الأصوليين كما بيّنّا سابقا، تختلف صورته حسب نسبته إلى أنموذج الجمهور أو أنموذج السّلفيّين، وسنكتفي بعرض أنموذج الحمل كما يتصوّره الجمهور دون أنموذج الحمل كما يتصوّره السّلفيون.

إنّ أنموذج الحمل تمّ بناؤه لخدمة هدف لا يحيد عنه، لقد أريد به " في المقام الأوّل، أن يبدي **لنا كيفية بلوغ حمل سليم للنّصوص الدّينية** وغيرها ممّا ارتبط بها، والافتراض العام هو أنّ اللّغة بوصفها نتاجا للوضع (أو نظاما مجرّدا) غير كافية لفهم النّصوص، لأنّ استعمال الكلام يفترض عناصر غير لغوية في العمليّة التّخاطبية، ولذا فإنّ الفقه أو الحمل يشتمل على ضرب من المعطيات الإدراكية"[2]. إنّ هذه المعطيات قد تمّت صياغتها انطلاقا من فلسفة لغوية، إذ " يعتقد علماء أصول الفقه اعتقادا شائعا أنّ **التّعاون** هو الباعث الموجّه لوضع اللّغة، وقد احتجّوا على ذلك بأنّ الإنسان الواحد لا يستقلّ بمؤونته في معيشته لاحتياجه في بقائه إلى مأكل وملبس ومسكن صناعية، ولا تكفيه الأمور الطّبيعية بخلاف سائر الحيوانات، ثمّ إنّ تحصيلها بالصناعة لا يتمّ إلّا بمعونة من أبناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم (...) ولا شكّ أنّ المشاركة والمعاملة تحتاجان

---

[1] رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص217

[2] محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص96،97



إلى أن يُعلِم بعضهم بعضا ما في ضمائرهم من الحوائج المتعلّقة بأمر المعاش"[1]. لقد كان هذا التّفسير السوسيولساني والمعطى الفلسفي بريدا لربط " فكرة أنّ الناس لهم مصالح مشتركة في التّعبير عن حاجاتهم، ربطا ذكيّا بالسّؤال: كيف يؤدّي التّخاطب وظيفته ؟"[2]. أو بعبارتنا : كيف تتمّ عملية تأويل النّصوص؟ يتولّى أنموذج الحمل الإجابة عن هذا السّؤال من زاويتين متكاملتين:

1-كيف يبيّن المتكلّم مراده للسّامع؟

2-كيف يكشف السّامع مراد المتكلّم؟

يكشف **محمد محمد يونس علي** عن الأصول والإستراتجيات المؤسّسة للإجابة عن هذين السّؤالين كما نطق بها أنموذج الحمل، ويجعلها خمسة مبادئ (بيان المتكلّم، صدق المتكلّم الإعمال، التبادر، الاستصحاب)، وهي المبادئ التي" نُظر إلى كلّ منها على أنّه **ضمان ضروري لحصول التّفاهم**"[3]. وقبل الشّروع في بيان هذه المبادئ، وبسط القول فيها، يحسن بنا أن نشير إلى تفريق لطيف بين ما اصطلح على تسميته **محمد محمد يونس علي: أصولا Bases**، وبين ما يسمّيه : **مبادئ .principles**

يستثمر **محمد محمد يونس علي** الدّلالات الاصطلاحية لكلمة "**أصل**" كما ينصّ عليها الأصوليون[4]، وهي خمس:

1- الدّليل.

2- القاعدة الكلّية.

3- الغالب.

4- الرّاجح.

5- المستصحب.

فباستثناء المعنى (1) لكلمة أصل، فإنّ كلّ هذه المعاني مناسبة لفكرة "**الأصل**" في موضوع الحمل وتصاغ فكرة الأصل عادة في واحد من الأشكال الآتية:

أ- الأصل كذا وكذا (نحو: الأصل الحقيقة)

ب- كذا وكذا أصل (نحو: الحقيقة أصل)

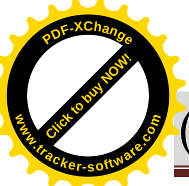
---

[1] محمد يونس علي محمد،علم التخاطب الإسلامي، ص99.

[2] المرجع نفسه، ص99

[3] المرجع نفسه، ص100.

[4] ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، ص8.




ج- كذا وكذا خلاف الأصل (نحو: المجاز خلاف الأصل)[1].

إنّ أهمية أيّ أصل تقدّر بمقدار الحاجة إليه في المقامات الفعلية، كأهمية التمسّك بالحقيقة في قوله تعالى (و كلم الله موسى تكليما) لإثبات صفة الكلام لله تعالى، فالحاجة إلى تنزيه الله سبحانه و تعالى عن صفة النقص، يعلي من أهمية الحقيقة كأصل. و يبدو أنّ ملاحظة محمد محمد يونس علي أنّ هناك أصولا معيّنة تعمل في معظم مقامات الكلام، إن لم يكن في جميعها، قد دفعته إلى تسمية هذا النّوع من الأصول "**مبادئ**" **principles** مع تخصيص مصطلح **أصول** **bases** بما انطبق على خطابات بعينها،إضافة إلى ملاحظته أنّ الطّريقة التي عامل بها ما سمّاه "**أصولا**" مختلفة عما سمّاه "**مبادئ**". ويمكننا أن نلخّص الفروق التي ساقها **محمد محمد يونس علي**[2] في الجدول الأتي:

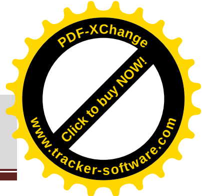
الأصول	المبادئ
1- العدول عن الأصول يولّد بعض الأغراض البلاغية أو ما يدعوه **غرايس** "المفاهيم" implicateurs. فإن عدل المتكلّم مثلا عن أصل الحقيقة، فسيُحمل كلامه على المجاز. في هذه الحالة، المتكلّم ينصب قرينة تدلّ على عدوله، وهو ما يجعل مراده ظاهرا لمخاطبيه.	1- انتهاك المبادئ يؤدّي إلى مشاكل في التّخاطب فإن انتهك المتكلّم مثلا مبدأ الصّدق فسيحمل كلامه على الكذب، وهو ما يؤول إلى إخفاق عملية التّخاطب. في هذه الحالة المتكلّم يقصد تضليل المخاطب.
2-يراد بالأصول وصف الخطاب في شكلّه المثالي كما يقتضيه نظام اللّغة (الوضع)	2- يراد بالمبادئ وصف سلوك المتخاطبين أثناء استعمال اللّغة (أثناء التّخاطب)
3- يرتبط انتهاك الأصول بالاستعمال (في مقابل اللغة)	3- يتعلّق انتهاك المبادئ بمستعملي اللّغة أنفسهم (أي بمصداقيتهم)

ولعلّ أهمّ آثار هذه الفروق، يتجلّى في أنّ المتكلّمين يعدلون عند خروجهم عن الأصول عمّا يفترض أنّه **الغالب أو الأصل في اللّغة**، متّجهين نحو ما هو أقلّ شيوعا، وهو الفرع، لغرض معيّن، بالاستعانة بعناصر غير لغوية (وهي القرائن العقلية) التي لا تظهر إلّا بالانتقال من الوضع

---

[1] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص94.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص94، 95



إلى الاستعمال؛ وأمّا في حال انتهاك المبادئ، فإنّ المتكلّمين يخرجون عمّا يفترض أنّه **السّلوك الشّائع لدى مستعملي اللّغة** (كالصدق مثلا) إلى الاستثناء (كالكذب) مع قصد إخفاء انتهاكهم للأصول على المخاطب[1]. فتفسير عملية التّخاطب كما تمليها الخطابات الطّبيعية، و التّواصلات اليومية، تحتاج إلى استحضار **عدول عن معيار ما (أصل / مبدأ)** من أجل تأدية أغراض تقتضيها الممارسات التّداولية الكثيرة والمتنوعة التي تعجّ بها مختلف المؤسّسات الإجتماعية و السّياسية والثّقافية.

نعود الآن إلى بيان الكيفية التي يؤدّي بها التّخاطب وظيفته من خلال أنموذج **الحمل** وبالضبط، بالرجوع إلى المبادئ الخمسة الضّابطة لعلاقة المخاطِب والمخاطَب أثناء عمليّة التّأويل.

1/ مبدأ بيان المتكلّم:explanation

يرتكز التخاطب الأصولي على اعتبار بيان المتكلّم، و"يقصد الأصوليون ببيان المتكلّم إظهار المتكلّم المراد للسامع"[2] وهذا المبدأ، وإن كان يبدو بديهيا، إلّا أنّ أبا **الحسين البصري** يسوق أربع حجج لإثبات أنّ المتكلّم يريد من سامعه معرفة مراده. وهي:

أولا : إن لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا، لأنّ المعقول من قولنا : إنّه مخاطِب لنا أنّه قد وجّه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلّا أنّه قصد إفهامنا.

ثانيا: لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أنّ ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال، لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنّه قد قصد إفهامنا في الحال، فيكون قد قصد أن نجهل، لأنّ من خاطب قوما بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنّه قد عنى به ما عنوه به.

ثالثا: لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثا، لأنّ الفائدة في الخطاب إفهام المخاطَب.

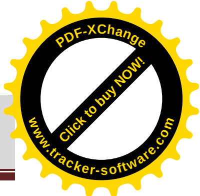
رابعا: لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب، جاز مخاطبة العربي بالزنجية، وهو لا يحسنها، إذ كان غير واجب إفهام المخاطب، بل ذلك أولى بالجواز، لأنّ الزّنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه[3].

يمكننا أن نقول إذًا: لكي يقال إنّ المتكلّم استخدم **مبدأ البيان**، ينبغي له أن يقصد أن يُجري خطابه على ظاهره، وإلّا كان قاصدا شيئا آخر لا يدلّ عليه خطابه، ومن ثمّ، فإمّا أن يستعمل هذا

[1] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص95.

[2] المرجع نفسه، ص100.

[3] ينظر :البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983. ج1، ص316



المتكلّم كلامه وفقا للوضع، أو يدلّ عن عدوله عنه بقرينة، أي عليه أن يتّبع الأصول أو يقدّم قرينة صالحة ليبيّن للمخاطب أنّه انتهك أصلا أو أكثر، فإن أخفق بناء خطابه في بيان ذلك كلّه: فسينتهي به إلى التّعقيد الذي يؤول إلى إخفاق في التّخاطب. ويعوّل **ابن تيمية**، على معرفة السّامع لهذا المبدأ عادًّا إيّاه أحد المتطلّبات التي يجب على المتلقّي استيفاؤها ليتمكّن من فهم مراد المتكلّم، والمتطلّب الآخر، في رأي **ابن تيمية**، هو معرفة لغة المتكلّم وعادته في استعمال اللّغة[1].

يتّضح لنا أنّ هذا المبدأ يفرض على السّامع أثناء حمله/ تأويله، الالتزام بظاهر الكلام بناء على أنّه هو المعنى المقصود، ولذا فإنّ أيّ حمل لا يتّفق مع الحمل الظّاهر ينبغي أن يستبعد ولو مؤقّتا، لكن مع ملاحظة أنّ المعاني التي يدلّ عليها **مصطلح الظّاهر** تختلف من سياق إلى آخر، ولا يعني أبدا الجمود على المعنى الحرفي حتى في حال تباين السّياقات، بل استخدم عادّة في هذا السّياق بمعنى : **المعنى المتبادر**: أي أوّل حمل يخطر على ذهن السّامع وهذا أوّل ملمح من ملامح ضبط العمليّة التّأويلية.

2/ مبدأ صدق المتكلّم:trueness

إلى جانب مبدأ **بيان المتكلّم**، يقف مبدأ **صدق المتكلّم** وإن لم يلق شرحا وافيا عند الأصوليين، "وربّما كان ذلك بسبب كونهم يعتقدون أن صدق كلامه تعالى وكلام رسوله صلّى الله عليه وسلّم، الّذين كانا محورَ اهتمامهم، لا يرقى إليه شكّ، ومع ذلك فإنّ هناك بعض التّصريحات التي تقدّم إجابات مقتضبة، وإن لم تكن عميقة عن أسئلة مثل: ما أهمية افتراض أنّ المتكلّم صادق؟ ولم يفترض السّامع ذلك؟ وما علاقة هذا المبدأ بافتراض التّعاون؟"[2]

إنّ مبدأ صدق المتكلّم يحتلّ من عملية التّأويل موقعا جللا، إذ يلعب دور القاطعة في دارة التأويل، فبوجوده تُفتح عملية التّأويل، و بانعدامه يتمّ قفلها: يشير **الرّازي** إلى أنّه إذا علم أو ظنّ أنّ المتكلّم لا يكذب، علم أنّ المقصود حمله على المجاز[3]. وخلافا لذلك، يمكن القول بأنّه إذا افترض السّامع أنّ المتكلّم كاذب، فسيتوقّف عن عملية "**إعمال**" كلام المتكلّم التي يتطلّبها مبدأ "**الإعمال**" لكي يقع التّفاهم. وهذا يعني أنّه لكي تؤدّي اللّغة وظيفتها على نحو سليم، علينا أن نحمل كلام المتكلّم على الصّدق ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. ولذا، إذا قال قائل: زيد قام، فسنفهم -كما يذكر **القرافي**- أنّ المخاطِب أثبت هذه القضية، ونحملها على الصّدق بمقتضى صدق

---

[1] ينظر :ابن تيمية أحمد، مجموع الفتاوي، ج7، ص100،115 و ما بعدها.

[2] محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص 102

[3] ينظر :الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج1، ص140.



التّخاطب المفترض، اعتقادا منّا بأنّ ما ذكره مطابق للواقع[1]. فالتّأكيد على مبدأ صدق المتكلّم من أجل الحفاظ على التّواصل لا يعني أنّ اللّغة مؤصلّة على الصدق، لكن كلٌّ من الصّدق و الكذب هما من نتائج استعمال اللّغة من قبل المتكلّم، فهو فقط المسئول عن نجاح أو إخفاق عملية التّخاطب.

يبدو أنّ مبدأ " **صدق المتكلّم** " بهذا الوصف يكون أحد أركان سنن القراءة الواقعة خارج الإستراتيجية اللّسانية، بمعنى أنّنا إذا احتكمنا إلى مبدأ صدق المتكلّم أثناء فحص التّأويلات نكون قد غادرنا الضّوابط النّصية نحو عناصر خارج نصيّة، إنّه توسيع لسنن القراءة بإدخال شفرات جديدة متعلّقة، لا بالنّص، لكن بالمخاطِب.

3/ مبدأ الإعمال:activating

يراد بمبدأ **الإعمال** وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطَب عندما يتلقّى كلام المتكلّم، وجوهر هذا المبدأ هو أنّ السّامع يميل إلى جعل الخطاب المتلقَّى، والقرائن المناسبة تعملُ، باستثمارها إلى الحدّ الأقصى، لأنّها المفتاح لمراد المتكلّم. وطبقا لهذا المبدأ، يبحث المخاطَب عن أيّ مفتاح يقوده إلى مراد المتكلّم مفترضا أن للمتخاطبين مصالح مشتركة في التّخاطب بينهما، كما يعني هذا المبدأ أيضا أنّه مثلما يحرص المتكلّم على توضيح كلامه ما أمكنه ذلك، لكشف مراده لمخاطبه، فإنّ على السّامع أيضا، أن يُعمِل كلام المتكلّم، بافتراض أنّه مفيد، إلى الحدّ الذي يسمح بكشف مراده. ولكي نشرح هذا المبدأ بلغة سهلة غير اصطلاحية نقول: إنّ إعمال الكلام أو اللّفظ هو أن نحمّله معنى، أو نبحث عن الغاية منه[2]. فليس هناك ، في ضوء مبدأ الإعمال، إرجاء للمعنى، أو انتهاء إلى لا أدرية، بل لا بد للبحث أن ينتهي إلى معنى محدّد يناط باللّفظ.

لا شكّ أنّ عملية التّأويل تقتضي تجوالا بين وحدات النّص الدّالة، ممّا يستتبع إمكانية إبعاد بعض الوحدات، لعلة أو لأخرى، حفاظا على تماسك نظر المؤوّل في النّص، ودفعا لعطب تعطيل بعض جوانب رسالة التّخاطب، فإنّ علماء الأصول قد صاغوا مبدأ **الإعمال** بما يضمن الحفاظ على بنية الرّسالة ومقاصد صاحبها، وذلك بطرائق مختلفة، غير أنّ الصياغتين الآتيتين هما الأكثر شيوعا و دقّة.

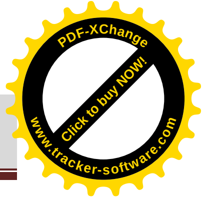
1- إعمال الكلام أولى من إهماله.

2- إنّ حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه.

---

[1] ينظر :محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص102، 103

[2] ينظر : المرجع نفسه، ص104، 105



وهكذا، فإنّ الخطوة الأوّلى، بالنّسبة للسّامع، في تعامله مع خطاب معيّن، هي أن يحمل كلّ كلام المتكلّم على أنّه دوال مؤدّية لمعانيها، لأنّ تخلّف المدلول عن الدّليل خلاف الأصل، فإن وجد دليل على أنّ الألفاظ لم تستعمل في معانيها الحقيقية، حملت على المجاز، لتجنّب إلغاء الكلام، وترك اللّفظ دون مراد، ولذا فإنّه إذا أوصى الوالد أن يترك ماله لولده، وكان أولاده متوفّين وجب حمل اللّفظ على أحفاده، وذلك لأنّ الحمل على الظّاهر متعذّر، فتحمل كلمة "**ولد**" على معناها العام لتفادي إهمال اللّفظ[1]. فالإعمال هو ضرب من الرجوع إلى الأصل و الاحتكام إليه في توجيه الدّلالة عند غياب القرائن الصّارفة للكلام عن معناه الظّاهري، مع ملاحظة أنّ هذه العودة إلى الأصل لابدّ منها حتّى لا تترك الدّوال فارغة، مثبتة من دون مدلولات. ويدخل تحت مبدأ الإعمال، فيما يبدو، كثير ممّا نصّ عليه علماء الأصول، **كالجمع أولى من التّرجيح، وحمل العام على الخاص إذا ثبت**، و **المطلق على المقيّد، والاعتبار بزيادة العلم**، وغير ذلك ممّا فيه إعمال لكلّ أطراف النّصوص، و تكثيرٌ للمعنى، و توخٍّ للإفادة.

4/- مبدأ التّبادر: to occur to

لعلّ أهمّ لحظة في عملية التّأويل هي لحظة الاختيار، إذ لابدّ لمبدأ الإعمال أن ينتهي إلى اختيار ما يمثّل تأويلا، والخطاب الأصولي لشدّة رقابته على العمليّة التّأويلية، يستخدم مبدأ التّبادر لتحديد **أرجح حمل سليم**. فالأصوليون يفترضون " أنّ الحمل المتبادر أو السّابق إلى الذّهن هو الحمل الأرجح لأن يكون مطابقا لقصد المتكلّم، وأيّ حمل ممكن آخر يخطر على الذّهن فيما بعد يسمّى **(المبادَر)** يعني **(المسبوق)**. ولكن ليس كلّ حمل يخطر على البال يكون مقبولا، بل لا يقبل إلّا ما يعتقد المخاطَب أنّه مقصود المتكلّم، والغرض من ذلك استبعاد الاستنتاجات غير المحدودة التي يمكن استنباطها من الكلام، إذا ما صرف النظر عن قصد المتكلّم"[2]. ويمكن أن يفهم من هذا، أنّ الحمل هنا يكون مقيّدا بوصف مخصوص، هذا الوصف الذي يرسم حدودَه مبدأُ التّبادر يجعل التّأويل قسمين:

الأوّل: **تأويل مقبول**.

الثّاني: **تأويل مردود**.

---

[1] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص105

[2] المرجع نفسه، ص106



ومن ثمّ وجب التّساؤل عن نوع الحمل المؤهّل لاستيفاء متطلّبات التّبادر. يجيب الأصوليون عن هذا بالخلاصة الآتية[1]:

1- الحمل المتبادر هو الحمل **المطابق للأصول**.

2- الحمل المتبادر هو الحمل **المطابق للوضع**.

3- الحمل المتبادر هو الحمل **الأكثر توقّعا**.

4- الحمل المتبادر هو الحمل **الأقرب للمعنى الحقيقي**.

ولو دقّقنا النّظر في هاته الشّروط أو الضّوابط، لوجدنا أنّها راجعة في مجملها إلى الإستراتيجيتين السّابقتين (اللّسانية والمقاصدية) إذ تتوقّف توقّعات السّامع حول كلام المتكلّم على معرفته بتاريخ المتكلّم، ولاسيما عادته باستخدام اللّغة، بحيث كلّما كان السّامع أعرف بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمّ.

5/- مبدأ الاستصحاب:presumption of continuity

يتّكئ مبدأ **الاستصحاب** على فكرة عريقة في التّراث العربي الإسلامي، وهي **فكرة الأصل والفرع**، وعادة ما يصاغ بصيغة: **الأصل بقاء ما كان على ما كان**. هذه الفكرة تتّخذ أشكالا مختلفة عند تطبيقها، سواء في المجال الفقهي كقولهم : الشكّ لا يُذهب اليقين، أو اليقين لا يزول بالشكّ **استصحابا لحال الأصل**، أو في مجال اللّغة كقولهم الأصل في الجرّ الكسرة، أو الأصل في الفعل البناء/الإعراب. و" يبدو أنّ الباعث على فكرة الأصل والفرع، هو أنّ النّاس ينزعون في غياب القرينة الآنية إلى بناء افتراض حدسي مبدئي عن المقام الذي يواجههم، وبمقتضى مبدأ الاستصحاب، يستمرّ التمسّك بهذا الافتراض ما لم يعارضه دليل سياقي"[2]. ويمكننا أن نلاحظ أنّ التّمسّك بمبدأ الاستصحاب هو ضرورة دعا إليها الاحتراز من التوقّف في إلحاق إحدى الدّلالات باللّفظ، لأنّ هذا فيه إخلال بمبدأ الإعمال، فالمخرج إذن هو التّمسّك بافتراض حدسي وهو الأصل حتى يثبت ما يعدل به نحو معاني أخرى.

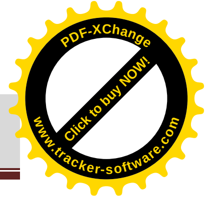
يفهم من كلامنا هذا أنّ مبدأ الاستصحاب مطابق لفكرة الأصل والفرع، وهذا لا يصحّ على إطلاقه، إذ، وإن بدا أنّهما يعملان معا، لابدّ من التّمييز بينهما. ففكرة الأصل والفرع تتبني على مجموعة من الافتراضات يمكن إجمالها كالآتي[3]:

---

[1] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص107

[2] المرجع نفسه، ص115.

[3] ينظر :المرجع نفسه، ص115، 116



1- لا يمكن الانتقال من الأصل إلى الفرع دون مسوّغ، وقد يكون هذا المسوّغ سببا، أو شرطا، أو دليلا سياقيا، أو باعثا، أو غاية، تبعا لوجهة النّظر المعتبرة.

2- لابدّ من وجود علاقة بين الأصل والفرع، وتختلف هذه العلاقات من حيث النّوع والدّرجة.

3- يمكن عادة عزو الفرع إلى أصله عن طريق التّجريد (أي عزله عن السّياق).

4- يمكن تفسير الفرع بالرجوع إلى الأصل.

5- الأصل والفرع مفهومان نسبيان، بمعنى أنّ بعض الأصول قد تعدّ فروعا بالنّظر إلى أصول أخرى وكذا، فإنّ بعض الفروع قد تعدّ أصولا بالنّظر إلى فروع أخرى.

6- قد تتعارض الأصول بعضها مع بعض، ويكون الحلّ في هذه الحال التوسّل بقواعد التّرجيح.

تفرّق هذه الافتراضات والمعايير بين الأصل والفرع كلّما كان الحديث عنهما ممكنا، وبناء على هذه الفكرة صاغ الأصوليون مجموعة من الأصول افترضوا ورودها في كلّ المخاطبات، إن لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك، وعلينا أن ننتبه إلى أنّ بعض الأصول قد صيغت بطرق مختلفة في غمار هذا الفكر الأصولي:

1- الأصل استعمال الصيغة في مسمّاها:

" الأصل عدم النقل والتغيير"

" النقل خلاف الأصل"

2- الأصل الحقيقة:

" المجاز خلاف الأصل"

3- الإضمار خلاف الأصل:

"الأصل عدم الإضمار"

4- الأصل عدم الاشتراك:

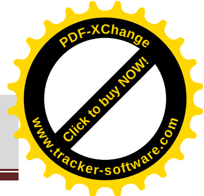
" الاشتراك خلاف الأصل"

5-الأصل عدم الإجمال:

" الإجمال خلاف الأصل

6-الترادف على خلاف الأصل.

7-الأصل عدم التقييد.



8- الأصل عدم التقديم والتّأخير [1] وغيرها كثير.

والذي ينبغي تأكيده في هذا الموضع هو أنّ الحمل يجب أن يتمّ دائما وفق الأصل حتى يثبت الدّليل على خلاف ذلك، وهذا يعني أنّ الحمل لا يتمّ دائما وفق الأصل، بل قد يعدل المؤوّل عن ذلك إلى الراجح وإن كان فرعا، لكن الأصل يُصار إليه في حال انعدام القرائن الصارفة عن الالتزام بظاهره. يقول **القرافي**:"والمصير إلى الرّاجح واجب، وإن كان على خلاف الأصل، ألا ترى أنّ المجاز على خلاف الأصل، وإذا رُجِّح بالدّليل وجب المصير إليه، وكذلك التّخصيص والإضمار وسائر الأمور التي هي على خلاف الأصل"[2].

استنادا إلى فكرة الأصل والفرع، فإنّ مبدأ الاستصحاب، يفترض التمسّك بالأصل إلى أن يظهر دليل على خلاف ذلك، وتتبني **فكرة الاستصحاب**، أو **افتراض الاستمرار** على افتراض بقاء ما كان على [ما كان] ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. ويعتقد أنّ هذا الافتراض يُسهم إسهاما فاعلا، ليس في التّفكير العلمي للعرب فقط، بل أيضا في الحياة اليومية، "فإنّه لولا حصول هذا الظّن، لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه، على اعتبار أنّ إرسال مكتوب إلى شخص ما يفترض أنّه مازال حيًّا ومقيما في نفس المكان، ولا الإشغال بما يستدعي زمانا من حراثة أو تجارة أو إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد، ولا القراض والدّيون، ولولا الظّنّ لكان ذلك كلّه سفها"[3]. ففكرة التمسّك بالأصل تقوم عليها حتى الممارسات اليوميّة، وليست مبدأ يختصّ به الفكر الأصولي، بل أشرنا فيما سبق أنّ المنطق الأصولي هو منطق فطريّ طبيعيّ يستجيب لحاجات الإنسان في حياته اليوميّة.

كان هذا، **أنموذج الحمل** كما تصوّره جمهور الأصوليين، وهو أنموذج ينبني على الوصف التّداولي لعملية التّأويل، ذلك الوصف الذي ينصبّ أساسا على بيان سمات التّخاطب الناجح، ومن ثمّ غدت **الإستراتيجية التّأويلية**، من خلال هذا الأنموذج، مبادئ ضابطة للتّأويل، حفاظا على التّخاطب السّليم، وتخوّفا من نقيضه، حيث الانتهاكات المسفرة عن التّأويلات المستكرهة.

---

[1] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص117.

[2] القرافي أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دط، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1966، ص62.

[3] محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ص118.




II- طرق الدّلالة:

لاشكّ أنّ إفادة الحكم الشّرعي من النّصوص، يتوقّف على الإحاطة بدلالاتها، وإدراك حدودها، لهذا اهتمّ الأصوليون **بالبحث في المعنى وطرق أدائه،** وقد راعوا في ذلك "كلّ الأحوال التي يستدعيها أداء المعنى باللّفظ الجاري على قانون الوضع، وهي وضع الواضع اللّفظ لمعنى معيّن، ثمّ استعمال المتكلّم اللّفظ في معناه الذي وضع له أو في غير معناه، ثمّ حمل السّامع اللّفظ على المعنى الذي تبيّنه من خلال السّياق والقرائن المحيطة بالخطاب"[1]. وبناءً على هذه الاعتبارات يمكننا أن نحصر طرق الدّلالة في ثلاث جهات:

1- جهة **الوضع** أي **اللّغة.**

2- جهة **المتكلّم** أي **الاستعمال.**

3- جهة **السّامع** أي **المتلقّي.**

سنقتصر في هذا الموضع على بيان مراتب الدّلالة وكيفية الوقوف عليها من **جهة المتلقّي** لصلته المباشرة بموضوع بحثنا، وإهمال الطريقين (1) و (2) لضيق المتّسع أوّلا، وعدم قربها من **الإستراتيجية التّأويلية** ثانيا. يتعلّق الحديث هنا أساسا ببيان : **1- مراتب الدّلالة، 2- كيفية الدّلالة.**

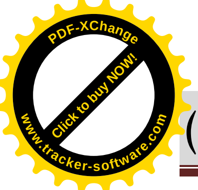
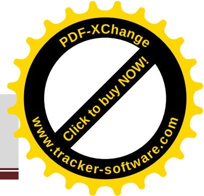
1.مراتب الدّلالة :

لا شكّ أنّ الحديث عن المعنى أو الدّلالة يدفعنا في كلّ مرّة إلى استحضار المشهد العام للذّات المؤوّلة و هي تواجه النّص، فالعناصر النّصيّة لها سلطة على اختيارات المؤوّلين، هذا بدوره سيدفع الذّات إلى البحث، في نطاق مخصوص، عن خطاب المرسل. فإذا "كان الحدث اللّساني ذا طبيعة تسلّطية، ونفاذ تحكّمي لا خيار للسّامع معه، وكان معيار صحّة الكلام وفساده هو فائدة الخطاب أو عدم فائدته، وكان ما يشغل بال السّامع أو القارئ، وهو يتابع الاستماع أو القراءة، هو مثل هذا السؤال: ما يريد المتكلّم أن يقول؟ وكان ذهن السّامع في البحث عن هذا المراد لا يركّز على كلمات الخطاب فقط، بل على الخطاب جملة...إذا كان الأمر كذلك كان لا غرابة أن يكون الاعتبار المهيمن على تقسيم الخطاب بالنّسبة للسّامع هو الوضوح والخفاء"[2]. وبناء على هذا المعيار يقسّم الأصوليون الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة من حيث وضوح دلالتها على الأحكام التي أرادها الشّارع وعدم الوضوح إلى قسمين رئيسين هما:

---

[1] حمادي إدريس، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ص71.

[2] المرجع نفسه، ص117، 118

1- **واضح الدّلالة على معناه بنفسه:** وهو ما دلّ على المراد منه بصيغته نفسها من غير التّوقّف على أمر خارجي عنه.

2- **مبهم الدّلالة على معناه:** وهو ما يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارجي لإيضاحه[1].

يركّز إذًا معيار **الوضوح والإبهام** على: **دلالة اللّفظ على المعنى**، أي على **إحالة الدّال على المدلول**، بحيث تكون الألفاظ واضحةُ الدّلالةِ متفاوتةَ المراتب من حيث وضوح دلالتها على المعنى، والألفاظُ مبهمةُ الدّلالةِ متفاوتةً كذلك في مراتب إبهامها. و "أساس التّفاوت في مراتب الوضوح هو **احتمال اللّفظ للتّأويل** أو عدمه وأساس التّفاوت في مراتب الإبهام هو القدرة على إزالته أو عدمها"[2]. وتعرف هذه المراتب لدى الأصوليين **بالمتقابلات أو المتضادات**. وقد قسّم الأصوليون هذه المراتب إلى عدّة أقسام، ولهم في ذلك مسلكان[3]:

ا- **مسلك الحنفية:** وهو رباعي :(واضح الدّلالة) ويقابله (خفيّ الدّلالة):

1- **الظّاهر** ويقابله **الخفي**.
2- **النّص** ويقابله **المشكل**.
3- **المفسّر** ويقابله **المجمل**.
4- **المحكم** ويقابله **المتشابه**.

ب- **مسلك الجمهور:** وهو ثنائي:

فمن حيث الوضوح إمّا أن يكون **ظاهرا** أو **نصّا**.

ومن حيث الإبهام إمّا يكون **مجملا** أو **متشابها**.

لنتعرّض الآن لبيان هذه المراتب بإيجاز مقتصرين في ذلك على مسلك الحنفية كونه أكثر تفصيلا وأوفى بالغرض.

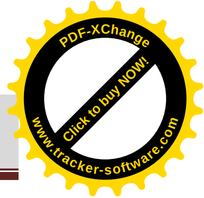
ا.واضح الدّلالة: clear word

1/الظّاهر: the manifest

"الظاهر في اللّغة هو الواضح، وفي الاصطلاح هو الذي ظهر المراد منه بنفسه، أي من غير توقّف على أمر خارجي، ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السّياق، أي من سياق

---

[1] ينظر :طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ط2 ،دار السلام، 2000، ص267
[2] طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص267، 268.
[3] المرجع نفسه، ص 268.



الكلام مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾البقرة: ٢٧٥ ظاهر في إحلال البيع وتحريم الرّبا لأنّ هذا المعنى هو المعنى الظّاهر المتبادر فهمه من كلمتي أحلّ وحرّم، من غير حاجة إلى قرينة خارجية، وهو غير مقصود أصالة من سياق الآية الكريمة، لأنّ المقصود الأصلي منها هو نفي المماثلة بين البيع والربا، و ردًّا على الذين قالوا إنّما البيع مثل الربا "[1].

ويسوق الأصوليون في معرض فحصهم لدلالة الظّاهر الأحكام الآتية[2]:

أ- أنّه يحتمل التّأويل، أي صرفه عن ظاهره وإرادة معنى آخر منه، كأن يخصّص إن كان عامّا ويقيّد إن كان مطلقا، ويحمل على المجاز لا على الحقيقة، وغير ذلك من أنواع التّأويل.

ب- وجوب العمل بمعناه الظاهر ما لم يقم دليل بمقتضى العدول عنه، أي تأويله على غير معناه الظّاهر، لأنّ الأصل عدم صرف اللّفظ عن ظاهره، إلّا بدليل يقتضي ذلك، مثاله، قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾البقرة: ٢٧٥ ظاهر في عموم البيع وحلّه، لكنّه خصّ منه بيع الخمر فلا يجوز، وكذا بيع الإنسان ما ليس عنده، وغير ذلك من البيوع التي نهى الشّارع عنها، فلا تندرج في عموم البيع الحلال المستفاد من ظاهر الآية.

ج- يقبل النسخ في عهد الرّسول صلى الله عليه وسلّم، لأنّه لا نسخ بعده صلّى الله عليه وسلّم.

2/- النّص:text

النّص –في اللّغة- بمعنى الظّهور[3]، أمّا في الاصطلاح، فهو" ما دلّ بنفس لفظه على المعنى دون توقّف على أمر خارجي، وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من سوق الكلام، وعلى هذا فإنّ النّص أظهر من الظاهر في دلالته على معناه، وأظهريّته هذه جاءت بسبب سوق الكلام لبيان هذا المعنى لا لذات صيغته، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾فإنّه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الرّبا، ونصّ في التّفرقة بين البيع والرّبا، لأنّ هذا المعنى، وهو التّفرقة بين البيع والربا، هو المتبادر فهمه من الآية، وهذا المعنى هو المقصود الأصلي في سياق الآية، لأنّها وردت للردّ على الكفار الذين قالوا إنّما البيع مثل الربا"[4]

ويسوق الأصوليون كذلك مجموعة من الأحكام الخاصّة بالنّصّ، تتطابق إلى حدّ كبير مع أحكام الظّاهر، فحكم النّص هو حكم الظّاهر، وهو وجوب العمل بمعناه المتبادر منه، المقصود

---

[1]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص338، 339

[2]ينظر:المرجع نفسه، ص 339، 340

[3]ينظر:الغزالي أبو حامد، المستصفى في أصول الفقه، ج3، ص85 .

[4]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص34

بذاته وأصالة، مع احتمال التأويل إن كان خاصّا، والتخصيص إن كان عامّا، واحتمال النّسخ أيضا، لكن لمّا كانت هذه الاحتمالات لا تستند إلى دليل كان حكمه قطعيا يقينيا، لكن احتماله للتأويل أبعد من احتمال الظاهر له.

ويمكننا أن نخلُص إلى الفروق الواردة بين النّص الظاهر، وهي:

1- النّص أوضح في الدّلالة على معناه من الظاهر

2- فيصل التفرقة بين النّص والظاهر هو القصد بالأصالة في الأوّل، والقصد بالتّبعية في الثاني

3- احتمال النّص للتأويل أبعد من احتمال الظاهر له.

5- عند التّعارض بينهما يرجّح النّص على الظاهر.[1]

3/المفسر: unequivocal word

"المفسر مأخوذ من الفسر، وهو الكشف، فهو المكشوف معناه، وفي الإصلاح هو ما ازداد وضوحا على النّصّ، ودلّ بنفسه على معناه المفصّل على وجه لا يبقى معه احتمال للتّأويل، ومثاله قوله تعالى﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ التوبة: ٣٦ فإنّ كلمة المشركين اسم ظاهر عامّ ،ولكن يحتمل التّخصيص فلما ذكر بعده كلمة "كافّة" ارتفع احتمال التّخصيص فصار مفسّرا.

ومثاله أيضا قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً ﴾ النور: ٤ فإنّ لفظ ثمانين لا يحتمل التّأويل ، لأنّه عدد معيّن لا يقبل الزيادة والنقصان فيكون من المفسّر"[2]

أمّا الأحكام المتعلّقة بالمفسر فيمكن إجمالها كالأتي[3]:

1- المفسر أكثر وضوحا من النّص، ويمكن تقسيمه إلى قسمين:

أ- ما دلّ بنفسه على معناه المفصّل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتّأويل

ب- ما تبيّن معناه من دليل آخر، بأن لحقه بيان قاطع، فانسدّ به باب التّأويل.

وبناء على هذا فإنّه يكون أقوى في دلالته على المعنى من النّص والظاهر معا، لأنّه لا يحتمل التأويل.

2- يجب العمل به قطعا حتى يقوم الدّليل على نسخه، والنّسخ لا يكون إلّا في عهد الرّسالة، وقد انتهى بانتهائها.

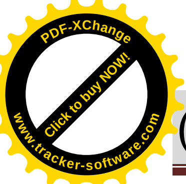
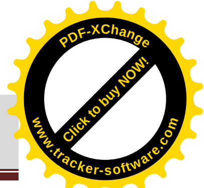
3- عند التّعارض بين المفسّر و(النّص /الظاهر) فإنّه يقدّم عليهما، ويحمل كلّ منهما عليه.

---

[1] الزحيلي وهبة، الوجيز في أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 1994، ص77

[2] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص343، 344

[3] ينظر: طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص274، 275، 276

4/- المحكم:perspicuous

" المحكم في اللّغة المتقن، وفي الإصلاح الشّرعي: هو اللّفظ الذي ظهرت دلالته بنفسه على معناه ظهورا قويّا على نحو أكثر ممّا عليه المفسّر، ولا يقبل التّأويل ولا النسخ.فهو لا يقبل التّأويل، لأنّ وضوح دلالته بلغت حدّا ينتفي معها أيّ احتمال للتّأويل، وهو لا يقبل النّسخ لأنّه يدلّ على حكم أصلي لا يقبل بطبيعته التّبديل والتّغيير، أو يقبله بطبيعته ولكن اقترن به ما ينفي احتمال نسخه"[1] ويدخل تحت المحكم " الأحكام الأساسية في الدين، كأصول الإيمان بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر،وشمول علم الله لكلّ شيء، وأصول الفضائل والأخلاق التي يقرّها العقل السّليم، ولا تختلف باختلاف الأحوال، كالعدل والصدق والمساواة والوفاء بالعهد والأمانة وبرُّ الوالدين وصلة الأرحام، وتحريم أضدادها من الرّذائل كالظلم والكذب والتمييز الطبقي بين الناس"[2]...ويدخل تحته كذلك: الأحكام الفرعية الجزئية التي دلّ الشّرع على تأييدها ودوامها، مثل قوله سبحانه في القذفة: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ النور: ٤)[3]

وبناء على هذا الوصف، فإنّ المحكم يستلزم وجوب العمل بما دلّ عليه قطعيا، ولا يحتمل إرادة غير معناه، ولا يحتمل نسخا ولا إبطالا[4].

يتضّح لنا من هذا العرض السّريع، أن **(واضح الدّلالة)** على مراتب، من حيث قوّة وضوح الدّلالة، فأقوى أقسامه المحكم، ثمّ يليه المفسّر، ثمّ النّص، ثمّ الظاهر. ويظهر أثر هذا التّفاوت عند التّعارض بين النّصوص، فإذا تعارض نص وظاهر قدّم النّص لأنّه أوضح دلالة، وإذا تعارض نصٌّ ومفسّرٌ قدّم المفسّر على النّص، ويرجح المُحكم على الجميع لنفس العلّة، وما يمكن ملاحظته هو أنّ عملية التّأويل تتأثّر إلى حدّ كبير بمبدأ الوضوح، فإذا كان كلٌّ من الظّاهر والنّص يسمحان إلى حدّ ما بإمكانية **حمل اللّفظ على غير مدلوله الظاهر** منه (وهو ما اصطلح الأصوليون على تسميته بـ: التّأويل) فإنّ الارتقاء في سلّم الوضوح سيؤدّي مع المفسّر والمحكم إلى قفل الدّارة التّأويلية، ومن ثمّ تنتظم التّأويلات المتمخّضة عن قراءة النّص الشرعي في حقلين متضادّين:

1- حقل التّأويلات الصّحيحة المقبولة.

2- حقل التّأويلات الفاسدة المردودة.

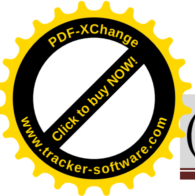
---

[1]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص342

[2]الزحيلي وهبة، الوجيز في أصول الفقه، ص179

[3]ينظر: المرجع نفسه، ص179

[4]ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص347.




II- مبهم الدّلالة:unclear word

1/ الخفي:concealed meaning

"**الخفي لغة:** مشتقّ من الخفاء، وهو عدم الظهور، والسّتر، والكتمان.**واصطلاحا:** هو اللّفظ الدّال على معناه دلالة ظاهرة، لكن في انطباقه على بعض الأفراد، نوعُ غموضٍ وخفاءٍ، تحتاج إزالته إلى نظر وتأمّل، فيعدّ اللّفظ خفيّا بالنّسبة لهؤلاء الأفراد. أو ما خفي معناه في بعض مدلولاته لعارض غير الصيغة، بل من تطبيقه على مدلولاته، فلا يُنال إلّا بالطّلب"[1]، مثال ذلك، "لفظ السّارق في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة: ٣٨ والسارق هو من يأخذ مال الغير خفية من حرز مثله، والظاهر من لفظ السّارق أنّه يتناول جميع أفراده، حتى من يسرق الناس في يقظتهم بنوع من المهارة وخفّة اليد وهو المسمى "**الطّرّار**" كما يتناول لفظ السّارق حسب الظاهر، من سرق أكفان الموتى من قبورهم،وهو المسمّى **بالنبّاش**، لكن اختصاص الأوّل باسم **الطّرار**، واختصاص الثاني باسم **النبّاش** جعل لفظ السّارق خفي المعنى بالنّسبة إليهما، لأنّ انطباق معناه عليهما لا يُفهم من نفس اللّفظ، بل لابدّ له من أمر خارجي.ووجه الخفاء ما يرد على الذّهن من أنّ اختصاصهما بهذين الاسمين يعني أنّهما ليسا من أفراد السّارق، ولكن بالنّظر والتأمّل، يتبيّن أنّ اختصاص الطّرّار بهذا الاسم مردّه زيادة في معنى السّرقة لحذقه ومهارته في مسارقة الأعين، منتهزا غفلة المسروق منه، فسرقته بهذا الاعتبار أخطر وجريمته أفظع، فيتناوله لفظ السّارق، ويقام عليه حدّ السّرقة. أمّا النبّاش، فقد اختصّ بهذا الاسم لنقصانه في معنى السّرقة لأنّه لا يأخذ مالا مرغوبا فيه من حرز أو حافظ، لأنّ القبر لا يصلح حرزا والميت لا يصلح حافظا، فلا يتناوله لفظ السّارق فلا يقام عليه حدّ السّرقة، وإنّما يعزّر، وهذا على مذهب بعض الفقهاء **كأبي حنيفة** رحمه الله"[2].

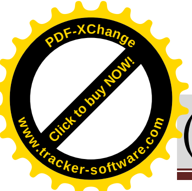
وأما حكم الخفيّ، فإنّه يوجب " النّظر والتّأمل في العارض الذي أوجب الخفاء في انطباق اللفظ على بعض أفراده، فإن رئي أنّ اللّفظ يتناوله جعل من أفرده، وأخذ حكمه كما في **الطرار**، وإن رئي أنّ اللّفظ لا يتناوله، لم يأخذ حكمه كما في النباش، وقد يتّفق الفقهاء في نتيجة تأمّلهم ونظرهم وقد يختلفون "[3]. ومن الجدير بالذّكر أن نشير إلى أنّ النّظر والتأمّل يعملان على إزالة الخفاء والتّقليل من كثافة الاحتمال باستدعاء الإستراتيجيتين السّابقتين (اللّسانية/المقاصدية)

---

[1] طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ، ص280

[2] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص348

[3] المرجع نفسه، ص350.




2/- المشكل:equivocal

"المشكل: مأخوذ من قول القائل: أشكل عليّ كذا، أي دخل في أشكاله وأمثاله، وفي الاصطلاح: اسم لما يشتبه المراد منه، بدخوله في أشكاله، على وجه لا يعرف المراد إلّا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال، وبتعبير آخر، المشكل اسم لكلام أو لفظ يحتمل المعاني المتعدّدة، ويكون المراد واحدا منها لكنّه قد دخل في أشكاله، وهي تلك المعاني المتعدّدة فاختفى بسبب هذا الدّخول، على السّامع وصار محتاجا إلى الطّلب والتأمّل ليتميّز عن أشكاله وأمثاله فسبب الخفاء في المشكل هو نفس لفظه وصيغته، فهو لا يدلّ بصيغته على المراد منه، بل لابدّ من قرينة خارجية تبيّن المراد منه، وهذا بخلاف الخفيّ، فإنّ خفاءه ليس من نفس اللفظ وإنّما من الاشتباه في انطباق معناه على بعض الأفراد لعوامل خارجة عن اللّفظ كما بينّا"[1]. ومن الأمثلة الدّالة على وقوع الإشكال: اللّفظ المشترك، فإنّه موضوع في اللّغة لأكثر من معنى فلا يدلّ بنفسه على معنى معيّن، وإنّما الذي يحدّد معنى المراد منه هو وجود القرائن الخارجية،وهذا ما تختلف فيه أنظار المجتهدين، كما في لفظ القُرء في قوله تعالى﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ ﴾ البقرة: ٢٢٨ فهو موضوع للطهر والحيض، والقرائن هي التي تعيّن المراد منه[2]، وبناء على هذا " فإنّ حكم المُشكل هو البحث والنّظر في القرائن والدّلائل الدّالة على المعنى المراد من اللّفظ المشكل والعمل بما يؤدّي إليه البحث والنّظر، وذلك بأن ننظر أوّلا في مفهومات اللّفظ جميعها، فنضبطها ثمّ نتأمّل فيها لاستخراج المعنى المقصود"[3]، وكلّ هذا، كما يبدو، لا يحيد عن مسلّمتي اللّسان والمقاصد آنفتي الذّكر.

3/- المجمل:the concise

المجمل لغة:"المبهم والمجموع، والإجمال: الإبهام وعدم التّفصيل ، مأخوذ من قولهم: أجمل الأمر إذا أبهمه، وأجمل الحساب إذا ردّه إلى الجملة"[4]. وفي الاصطلاح يعني" اللّفظ الذي لا يفهم المراد منه إلّا باستفسار من المُجمِل، وبيان من جهته، يعرف به المراد. فهو لفظ خفي المراد منه، بحيث لا يدرك إلّا ببيان من المتكلّم به، إذ لا قرينة تدلّ على معناه الذي قصده المتكلّم. فسبب

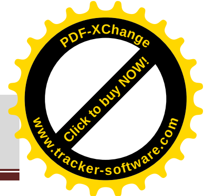
---

[1] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص350، 351

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص351.

[3] المرجع نفسه، ص351

[4] طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص287



الخفاء في المجمل لفظيٌّ، لا عارضي، أي أنّ اللّفظ المجمل، لا يدلّ بصيغته على المراد منه، ولا توجد قرائن لفظية أو حالية تبيّنه، بل لابدّ من الرّجوع إلى الشّارع نفسه لمعرفة المراد من اللّفظ"[1].

وسبب الإجمال يعود إلى أحد ثلاثة أمور هي[2]:

1- الاشتراك مع عدم القرينة.

2-غرابة اللّفظ في اللّغة:مثل كلمة **(الهلوع)** في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ ﴾ المعارج: ١٩

3- النّقل من معنى لغوي إلى معنى اصطلاحي شرعي: كألفاظ الصّلاة والزكاة والرّبا...

أمّا حكمه فهو: التوقّف في تعيين المراد منه، فلا يجوز العمل به إلّا إذا ورد من الشّارع ما يُزيل إجماله، ويكشف معناه. فإذا كان البيان وافيا قطعيا صار المجمل من المفسّر كالبيان الذي صدر عنه صلّى الله عليه وسلّم للزّكاة والصلاة ونحوهما، وإن لم يكن البيان بهذه الكيفية صار المجمل من المشكل، فيحتاج إلى نظر وتأمّل لإزالة إشكاله، ومعرفة المقصود منه، لأنّ الشّارع لمّا بيّن ما أجملَه بعضَ التّبيين، فتح الباب للتأمّل والاجتهاد لمعرفة المعنى المقصود، ومثاله الرّبا، ورد في القرآن مجملا وبيّنته السنّة النبوية بحديث الأموال الربوية الستّة، ولكن هذا البيان ليس وافيا، لأنّه لم يحصر الرّبا فيها، فجاز الاجتهاد لبيان ما يكون فيه الرّبا قياسا على ما ورد في الحديث[3].

4/- المتشابه:the intricate

"**المتشابه لغة:**"ما فيه التباس، مأخوذ من قولهم اشتبهت عليه الأمور وتشابهت، بمعنى التبست لإشباه بعضها بعضا، وشَبُه عليه الأمر لَبُس عليه"[4]، أمّا في اصطلاح علماء الأصول فيراد به" اللّفظ الذي خفي المراد منه، فلا تدلّ صيغته على المراد منه، ولا سبيل إلى إدراكه، إذ لا توجد قرينة تزيل هذا الخفاء واستأثر الشّارع بعلمه"[5]. ولعلّ التّدقيق أكثر في المتشابه يجعلنا نميّز فيه بين ضربين على ما نقله **الحافظ ابن حجر** عن **الخطابي** [6] وهما:

الأوّل: ما إذا ردّ إلى المحكم، واعتبر به، عرف معناه.

---

[1] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص352

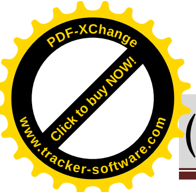
[2] ينظر: الزحيلي وهبة، الوجيز في أصول الفقه، ص186

[3] ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص352، 353

[4] طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص292

[5] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص353

[6] ينظر: محمد يعقوب طاهر محمود،أسباب الخطأ في التفسير: دراسة تأصيلية، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية،1425، ص353




الثاني: لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذي يتّبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله، ولا يبلغون كنهه، فيرتابون فيه، فيُفتنون.

وقد درج الأصوليون على التّمثيل لهذا النوّع من الدّلالات بالحروف المقطّعة في أوائل السور مثل (**كهيعص، ألم، طه...**) ، وكذلك بآيات الصّفات كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ ﴾ الفتح: ١٠ وغيرها من الآيات، والحقّ، أنّ المتشابه بالمعنى الذي أراده الأصوليون ليس من بحث الأصول وإنّما هو من أبحاث علم الكلام، ويكفينا هنا أن نقول، متعجّلين، إنّ الحروف المقطّعة وآيات الصّفات ليست من قبيل المتشابه الذي يريدونه، فالحروف المقطّعة جاءت لبيان أنّ القرآن الكريم مؤلّف من هذه الحروف وأمثالها، ومع هذا فقد عجز البشر عن محاكاته، وهذه آية إعجازه، وكونه من عند الله وآيات الصّفات معناها معروف، وتُحمل على المعنى اللائق بالله عز وجل، أي تثبت له هذه الصفات على نحو يخالف صفات المخلوقين، فكما أن ذات الله لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، وعلى هذا تدلّ الآية الكريمة ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ الشورى: ١١ [1].

وفي الأخير نجمل القول في ما سقناه إلى هذا الحدّ حول **طرق الدّلالة** من منظور الأصوليين، إذ ركّز **الأحناف** منهم على مبدأي الوضوح والإبهام، لتفسير **قوّة إحالة الدّال على مدلوله** المراد، ممّا له أثر مباشر على عملية التّأويل، فتوزّعت الوحداتُ النّصية مراتبَ في الظهور والخفاء، وانشطرت إلى دائرتين: دائرة جليِّ المراد، ودائرة خفيِّ المراد، حاملة وصفا دقيقا لسبل الوصول إلى المعنى. يبدو أنّ هذه الحقيقة قد أثارت إعجاب **طه عبد الرحمان**، بعدما استوقفته واسترعت انتباهه، حين يقول " والملاحظ أنّ الأصوليّين (...) قد أتوا بالطّريف واللّطيف في باب التّأويل، لاسيما عند نظرهم في دلالة اللّفظ على المعنى باعتبار مرتبته من الظّهور والخفاء"[2]. ولا نملك في هذا الموضع إلّا الاعتراف والإعجاب بالوعي الشّديد لدى الأصوليين، وفقهم بمتطلّبات القراءة، ومستلزمات التّأويل.

2/ كيفية الدّلالة:

إذا ثبت أنّ دلالة الألفاظ على المعاني تكون على مراتب من حيث القوّة في الوضوح أو الخفاء، فإنّ علماء الأصول قد نظروا كذلك –وهم يفحصون المعنى، ويحاولون تخليصه من

---

[1] ينظر: زيدان عبد الكريم،الوجيز في أصول الفقه، ص353

[2] طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان، ص113.

التأويل الفاسد– إلى **الميكانيزم الذي تشتغل وفقه العلامة اللّغوية**، فقسّموا* الألفاظ باعتبار **كيفية دلالتها على مراد المتكلّم** إلى أربعة أنواع هي: عبارة النّص، وإشارة النّص، ودلالة النّص واقتضاء النّص.

والمقصود بالنّص في هذه الأنواع الأربعة غير مصطلح "النّص" الذي ينتمي إلى دائرة جليّ المراد، وإنّما هو "**اللّفظ الذي يفهم منه المعنى** سواء أكان ظاهرا أم نصّا أم مفسّرا أم محكما"[1]، فتكون كيفية الدّلالة محصورة في أربعة طرق: العبارة، الإشارة، الدّلالة، الاقتضاء. ووجه انحصار هذا التقسيم، كما قال **التّفتازاني**، أنّ الحكم المستفاد من النّظم(**مرادهم بالنّظم اللّفظ**) إمّا أن يكون ثابتا بنفس النّظم أو لا. والأوّل إن كان النّظم مسوقا له فهو العبارة وإلّا فهو إشارة، والثّاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدّلالة، أو شرعا فهو الاقتضاء[2]، و إن كان هذا منسجما أكثر مع تصوّر الأحناف للدّلالة دون غيرهم من الأصوليين، لكن نذكّر دائما أنّ الذي يهمّنا هو تقديم نماذج لإجابات الأصوليين عن كلّ إشكال تيسّر لنا الوقوف عنده، وإلّا ، فالتّراث الأصولي غنيّ بالتّوجّهات في كلّ محطّة من محطّات درسه.

1/ عبارة النّص:the explicit meaning

العبارة لغة: التفسير و البيان، يقال عن الرؤيا يعبُرها عبرًا وعبارة من باب كتب، وعبَّرها أي فسّرها وعبّر عمّا في نفسه أعرب وبيّن، والاسم العبارة والعبرة[3]. أمّا اصطلاحا، فهي "دلالة اللفظ على المعنى المتبادر فهمه من نفس صيغته، سواء كان هذا المعنى هو المقصود من سياقه أصالة أو تبعا. فكلّ معنى يفهم من ذات اللفّظ، واللفظ مسوق لإفادة هذا المعنى أصالة أو تبعا، يعتبر من دلالة العبارة، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنّص، أي المعنى المستفاد من مفردات الكلام وجمله"[4].

وقد يكون سوق الكلام لإفادة أكثر من معنى، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى:﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ٣ ﴾ النساء: ٣ دلّت الآية بعبارتها على ثلاثة معان:

الأوّل: إباحة النّكاح

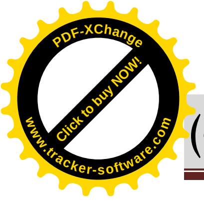
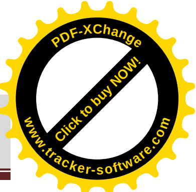
* المقصود هنا أصوليو الأحناف دون الجمهور، فللجمهور تقسيم آخر أعرضنا عنه لضيق المتّسع.

[1] الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986، ص348

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص348

[3] ينظر: طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص304

[4] زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص 354

الثاني: قصر عدد الزوجات على أربع كحدّ أقصى للتعدّد

الثالث:الاقتصار على واحدة عند خوف الجور

وهذه المعاني الثّلاثة تفهم من عبارة النّص وألفاظه، وكلّها مقصودة من سياقه، إلّا أن المعنى الأوّل هو المقصود التّبعي من سياق الآية، لأن الآية سيقت أصلا للدّلالة على المعنيين الأخيرين[1].

2/ إشارة النّص:the alluded meaning

" **الإشارة لغة:** الإيحاء والتنبيه، يقال أشار إليه بيده، أي أومأ"[2] أمّا اصطلاحا فيقصد بإشارة النّص "دلالة اللّفظ على معنى غير مقصود من سياقه، لا أصالة ولا تبعا، ولكنّه لازم للمعنى الذي سيق الكلام من أجله، فالنّص لا يدل على هذا المعنى بنفس صيغته وعبارته، وإنّما يشير ويوحي إلى هذا المعنى **بطريق الالتزام،** أي أنّ المعنى الذي يدلّ عليه النّص بعبارته يستلزم هذا المعنى الذي يشير إليه، فكانت دلالة اللّفظ عليه بطريقة الإشارة لا العبارة، ولهذا، قد يعبّرون عن هذه الدّلالة بأنّها دلالة اللفظ على المعنى، الذي لم يقصد من السّياق، دلالة التزامية"[3]، "والأذهان متفاوتة في فهم إشارة النّص لكونها ثابتة بعلاقة اللزوم، وقد يكون الحكم جليّا، وربّما يكون خفيّا، ولذلك يحتاج فهمه إلى فضل تأمّل أو أدناه، حسب ظهور وجه التّلازم أو خفائه، ممّا يسبب الاختلاف بين المجتهدين. فمدلول العبارة ومدلول الإشارة كلاهما ثابت بالنّص، غير أنّ مدلول الإشارة لا يدلّ عليه النّص، بألفاظه وعبارته لكنّه نتيجة لازمة لهذه العبارة"[4]، فللحديث عن دلالة **إشارة،** لابدّ من إثبات تلازم حقيقي بين المعنى الحرفي والمعنى الذي يقال عنه أنّه حصل الإشارة.

ومن الأمثلة على ذلك، قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ ﴾ البقرة: ٢٣٣ دلّت هذه الآية بعبارتها على أنّ نفقة الوالدات المرضعات وكسوتهن على الوالد، وعلى أنّ نسب الولد إلى الأب، دون الأمّ، لأنّ الآية الكريمة أضافت الولد لوالده بحرف الاختصاص وهو"اللّام" في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ ومن لوازم هذا المعنى الأخير معان أخرى تفهم بإشارة النّص منها.

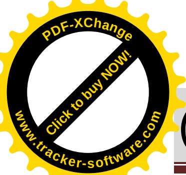
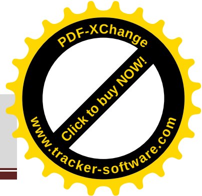
---

[1]ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص355

[2]طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص305

[3]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص356

[4]طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص305، 306

أ- أنّ الأب ينفرد في وجوب النّفقة عليه لولده، فكما لا يشاركه أحد في نسبة الولد إليه، لا يشاركه أحد في النّفقة عليه.

ب- للأب أن يأخذ من مال ولده ما يسدّ به حاجته، لأنّ الولد نسب إلى الأب بلام المِلك في قوله تعالى ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ ﴾ وتملّك ذات الولد لا يمكن، لكونه حرّا، ولكن تملّك ماله يمكن، فيجوز عند الحاجة إليه[1].

3/ دلالة النّص:the inferred meaning

"الدّلالة لغة: لها عدّة معان، منها الإرشاد والهداية، يقال: دلّه على الطّريق يدلّه دلالة بفتح الدّال وكسرها، ودلولة بضمّها، أي أرشده إليه وهداه"[2]، وأمّا في الاصطلاح ، فيقصد بها "دلالة اللّفظ على أنّ حكم المنطوق أي المذكور في النّص، ثابت لمسكوت عنه، لاشتراكهما في علّة الحكم التي تفهم بمجرّد فهم اللّغة، أي يعرفها كلّ عارف باللّغة دون حاجة إلى اجتهاد ونظر وحيث أنّ الحكم المستفاد عن طريق **دلالة النّص** يؤخذ من معنى النّص، لا من لفظه، سمّاها بعضهم " **دلالة الدّلالة**" وسمّاها آخرون بـ " **فحوى الخطاب**" لأنّ فحوى الكلام هو معناه، وسمّاها الشّافعية **مفهوم الموافقة** لأنّ مدلول اللّفظ في محلّ السّكوت، موافق لمدلوله في محلّ النّطق، فيكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق عنه. كما سمّى البعض هذه الدّلالة **بالقياس الجليّ** ، **ودلالة الأوْلى**، لأنّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، لظهور العلّة فيه على نحو أقوى من المنطوق به، فإذا دلّ النّص بعبارته على حكم في واقعة معيّنة، ووجدت واقعة أخرى تساوي الأوْلى في العلّة أو هي أولى منها وكانت هذه المساواة أو الأوْلوية تفهم بمجرّد فهم اللّغة، وبأدنى نظر، وبدون اجتهاد وتأمل، فإنّه يتبادر إلى الفهم أنّ النّص يتناول الواقعتين، وأنّ الحكم المنصوص عليه يثبت للواقعة الثانية"[3].

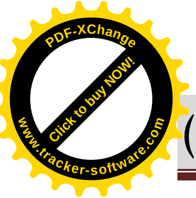
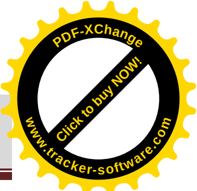
ومن الأمثلة على **دلالة النّص:** قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ الإسراء: ٢٣ النّص دلّ بعبارته على حرمة التّأفيف للوالدين من الولد، لما في هذه الكلمة من إيذاء لهما، فيتبادر إلى الفهم أنّ النّص يتناول حرمة ضربهما وشتمهما، لما في الضرب والشتم من إيذاء وإيلام أشدّ ممّا في

---

[1]ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص357

[2]طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص267

[3]زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص361

كلمة "**أفٍّ**" فيكون الضّرب والشّتم أولى بالتّحريم من التّأفيف، فيكون المسكوت عنه أولى بالحكم المنطوق به، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى اجتهاد أو تأمّل.[1]

4/ اقتضاء النّص:the required meaning

الاقتضاء لغة:" الطّلب والاستدعاء والاستلزام"[2]،وأمّا في الاصطلاح" فهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه، بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم "[3]، وبعبارة أخرى " هو ما يدلّ عليه النّصّ، من طريق المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلّا بتقديره "[4]، فبالرّغم من أنّ صيغة النّصّ ليس فيها ما يدلّ عليه، لكن صحّتها ومطابقتها للواقع تقتضيه فكأنّ النّص اقتضاه ليصحّ في نفسه، ولهذا قالوا في تحديد المقتضى:"هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق"[5]، فالقول إذًا بالاقتضاء حماية للنّص من أن يتطرّق إليه آفة تفسد دلالته، إمّا بالقدح في صدق الكلام، أو صحته عقلا، أو استقامته. لذا فدلالة الاقتضاء زيادة على الدّلالة المنصوص عليها من أجل دفع ذلك العطب وتصحيحه.

ومن الأمثلة على ذلك، قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾ النساء: ٢٣ تقدير معنى النّص حرّم عليكم نكاح أمّهاتكم وبناتكم...إلخ، وهذا المعنى دلّ عليه اللّفظ عن طريق الاقتضاء، لأنّ التّحريم لا ينصبّ على الذّوات، وإنّما على الفعل المتعلّق بها وهو هنا النّكاح[6].

وما يمكن أن نسجّله كخلاصة لما أوردناه حول كيفية الدّلالة، وأثر معرفة ذلك على العملية التّأويلية، هو أنّ كلّ **معنى يفهم** من النّص(النّص هنا بمفهومه المعاصر)، بطريق من طرق هذه

---

[1]ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص362

[2]طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص311

[3]السرخسي محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ط1،تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، 1993،ج1، ص248.

[4]الزحيلي وهبة، الوجيز في أصول الفقه، ص168

[5]طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين، ص312

[6]ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص364



الدّلالات(العبارة/ الاشارة/ الدّلالة/ الاقتضاء)، يعتبر من **مدلولات النّص** وثابتا به، والنّص دليلا وحجّة عليه، وبناء على ذلك فإنّ الحكم يثبت بهذه الدّلالات الأربع على وجه **القطع واليقين**، إلّا إذا وجد من القرائن ما يصرفها إلى الظّن كالتّخصيص مثلا، أو التّأويل.

وفي الأخير، نجمل القول في **الإستراتيجية التّأويلية**، فنقول: إنّ **الإستراتيجية التّأويلية** هي المسلّمة الثّالثة من مسلّمات تلقّي النّص القرآني، إذ تعمل على ضبط قوانين الفهم والتّأويل، فليس الوقوف على معاني النّصوص تشهيّا يستجيب لأمزجة القارئين، أو ذوقا عرفانيا تفرزه طبائع القرّاء ولكن التزامٌ بالمقامات التّخاطبية، حيث يتمّ توزيع الأدوار داخل العملية التّأويلية على جميع عناصر دورة التّخاطب، وتفعيل وظائفها، دون إقصاءٍ لأيّ طرف منها. ثمّ إنّ هذا التّفاعل بين عناصر التّخاطب، لابدّ له من ضوابط تنظّم العلاقات بين أطرافه، وقد تولّى أنموذج **الحمل**، كما صاغه الأصوليون، ضبط العلاقة بين المخاطِب (وهو في موضوعنا الله تعالى) والمخاطَب (وهو –هنا– المجتهد) من خلال مجموعة من المبادئ والأصول الواصفة لعملية التّأويل، والمتوخّية لبيان سمات التّخاطب السّليم، الذي يعد معيارا **للتّأويل الصّحيح**، في حين تولّى أنموذج **طرق الدّلالة** مهمّة ضبط علاقة القارئ بالنّص القرآني، حيث بيّن علماء الأصول مراتب الدّلالة بالنّظر إلى قوّة الوضوح والخفاء في إحالة الدّوال على المداليل، ووصفوا الطّرق والكيفيات التي يُمكن أن يسلكها القارئ للقبض على المعنى، سواء كان ظاهرا جليّا، أو مبهما خفيّا.

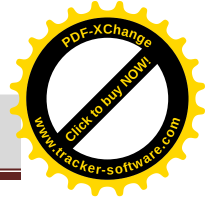
ولقد كان هذا البناء الفسيفائي المنمنم، والتّنظيم المكثّف المنسجم، يحمل همًّا واحدا يتغيّا التّأويل السّليم، ويحترس أشدّ الاحتراس من التّحريف، وتبديل الكلم عن مواضعه.

وجماع القول في هذا الفصل أنّ نظرية التّلقّي الأصولية يمكن النّظر إليها من زاويتين اثنتين: الأولى تركّز على القانون العام، أي النّظرة الكلّية الكاشفة عن المنهج، بينما تركّز الثّانية على تمفصلات القانون العام، أي النّظرة الجزئية الكاشفة عن الاستراتيجيات. وقد توصّلنا إلى أربع حقائق تخصّ المنهج وهي:

1- **تكامل المستويين النّظري والتّطبيقي في عملية التّنظير.**

2- **الطّبيعة التّداولية لمنهج التلقّي الأصولي تستدعي إشراك جميع عناصر دورة التّخاطب.**

3- **بفضل خاصية السيرورة الاستدلالية، يمنح المنهجُ الأصولي المستدلَّ الإجراءات الكافية والواضحة لإنجاح عملية التّلقّي.**

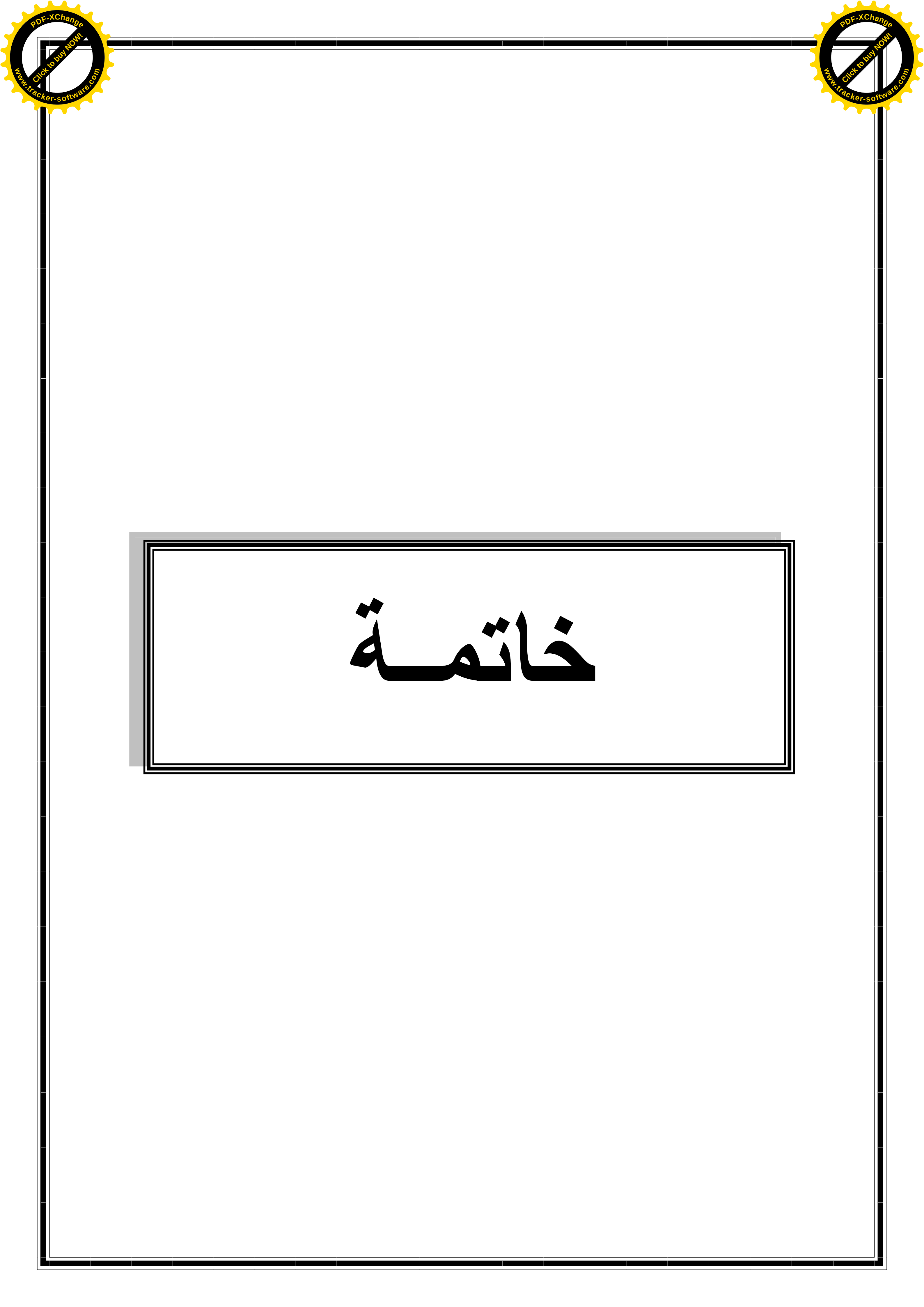


4- أخذ المنهج الأصولي بطرق المناظرة، يجعل من المتلقّين مراتب من حيث الاقتدار على الاستدلال.

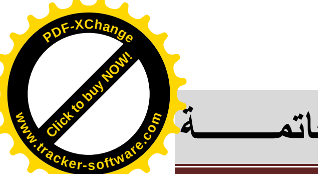
وأمّا ما يخصّ الاستراتيجيات، فقد توصّلنا إلى الحقيقة الآتية، وهي أنّ علماء الأصول كان هدفهم من وضع تلك الاستراتيجيات هو الحفاظ على النّص الشّرعي أثناء عملية التّلقي والتأويل فنتج عن هذا نوعان من التّلقّي:

1- التّلقّي الشّرعي: وهو التلقّي المعمول به المؤسّس على تأويل ملتزم بضوابط الاستراتيجيات.

2- التّلقّي البدعي: وهو التلقّي المستبعَد الآخذ بتأويل منتهك لضوابط الاستراتيجيات.



خاتمـــة





خاتمة:

بعد لأيٍّ، نختم بحثنا بخلاصة تجمع ذهننا المشتّت بفعل مسيرة البحث المنهكة، وتلملم نتائجه المبعثرة، وتقرّب ما غمض منها أو خفي، لعلّنا نجد في ذلك عوناً على دفع عجلة البحث، فإنّ الشّغل الشّاغل دائماً هو تطوير الخطاب الذي شرعنا في التّأسيس له وهو الدّعوة إلى **تحقيق الاكتفاء الذاتي** بالخروج من ثقافة الاستهلاك إلى ثقافة الإنتاج، **وتخليص الفكر العربي الإسلامي** من ربقة التّقليد وغوائله بالتخلّي عن اجترار النّماذج الغربية، **وتحرير البحوث** من التّبعية والإمّعية بالخروج من قوالب الغرب الضيّقة إلى فضاءات التّراث الواسعة، فأرض الفكر رحبة فلنتفسّح فيها.

لقد حاولنا في هذا البحث أن نسهم في ذاك الخطاب، فأدلينا بدلونا بالبرهنة على إمكانية صياغة نظرية متكاملة في مجال تلقّي النصوص وفهمها، وإن شئت فقل نظرية في تحليل الخطابات الطّبيعية، تفوق تلك التي عرفها الغرب بحقّ. وإذا أردنا الوقوف على النتائج المباشرة لهذا البحث، فلنطلبها في أواخر المباحث والفصول، فإنّ ذكرنا إيّاها هناك يغنينا عن تكرارها هنا لكن لنغتنم هذا الفضاء لوصل حلقة البحث في هذا المضمار ببعض الحقائق الكلّية التي توصّلنا إليها في بحثنا، وهاك أهمّها:

1/ التأكيد على أنّ أهمّ خصائص نظرية التّلقّي الأصولية التي طلبناها، هي أنّها **جزئية** في مقابل **شمولية** الحقل الذي اشتقّت منه، أي **علم أصول الفقه**، ويترتّب على هذا الوصف، أنّ الأنموذج النّظري الذي قدّمناه يخضع للظّرف التّاريخي الذي صيغ الأنموذج استجابة له وسدًّا لحاجة المتلقّي، فلا مانع من انهيار هذا الأنموذج إذا تغيّرت الظّروف التاريخية، كأن يزول بعد الهوّة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية. أمّا علم أصول الفقه، فلا يصحّ بوجه من الوجوه أن يقال إنّه نشأ تحت تأثير الظّروف التاريخية المتوالية، لأنّ بنيته ترجع إلى أصول متعالية على التّاريخ كامنة في نصوص الوحي المبين، وبناءً على هذا يسقط كثيرٌ من الدّعاوى التّجديدية في أصول الفقه، بحجّة مواكبة الظّروف الحضارية، وكان الأحرى في هذا الوضع أن يتجّه الباحثون إلى تطوير وسائل فقه الواقع الحضاري، كأن يفهم بشكل جيّد الواقع الاقتصادي مثلا، أو الاجتماعي أو السياسي، وهذا تجديد خارجٌ عن نطاق أصول الفقه، لأنّ وظيفته منصبّة على وسائل الوصول إلى الأحكام في صورتها الإجمالية أمّا إنزالها على الوقائع الجزئية فيحتاج إلى وسائل إضافية، وهي معرفة الظاهرة المحكوم عليها لهذا قيل: الحكم على الشيء فرع عن تصوّره.

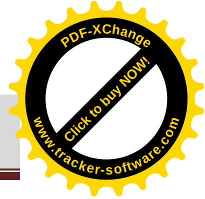
2/كان بحثنا عن نظرية التّلقّي الأصولية رهين أدواتنا المنهجية وقدرتنا على مساءلة ما تمثّل أمامنا من مسلّمات أو قضايا، فأدركنا أنّ الاشتغال بتحصيل ملكة التّفلسف أحمد عاقبة من



الانكباب على كدّ القرائح، والدّخول في معركة طرفاها غير متكافئين، فإذا كان بحثنا قد ألحّ عليه ظرف استعجالي، فلا بدّ من الإقرار، في الآن ذاته، أنّ الإجهاض الفكري ليس من مصلحة البحث في شيء، وسيكون سوء نية أن نخفي أنّ الاهتمام بالأصل أشرف من الانشغال بالفرع. ونحن نورد هذه الحقيقة للتّدليل على ضرورة الحفاظ –في أيّ بحث– على أصول التّراث الثلاثة: العقيدة والمعرفة، واللّغة، والحذر من انتهاك أسسها، ذلك أنّ عملية استرجاع البراهين التي اعتمدناها في البحث تتلخّص في مجموعها في مدى إفادتنا من هذه الأصول الثّلاثة، إمّا في بناء الخلفية الفلسفية للتلقّي الأصولي، وإمّا في ضبط قواعد التّأويل السّليم، أو الكشف عن عناصر التّلقّي المنطقية، أو غيرها ممّا أوردناه في ثنايا البحث، وبناءً على ذلك تكون قيمة البحث ممتحَنةً بمعيار **أصول التراث الثلاثة**. إنّ الالتزام بهذا المعيار وعدم الإخلال به لن يفي به إلاّ الذّات المتّصفة بالقدرة الكافية على التّفلسف، في حين يكون أيّ انخرام فيه نتاج ضعف في التّفلسف.

3/ طبيعة البحث النّظرية، كما وقفنا عليها، ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالممارسة التي تضع مشكلات ملحّة أمام المعرفة وتتطلب أن نحلّها. ولمّا كانت الممارسة في بحثنا تتوخّى الالتزام بالحقل التّداولي الإسلامي، لم يُنظر إلى التلقّي على أنّه مجرّد وصف لعلاقة القارئ بالنّص، أو الاقتصار على فهم النصوص وتفسيرها، ولكن نُظر إليه على أنّه **سلوك قيمي** يجمع بين **الوصف** والتّفسير الذي يحصل به **العلم**، **والعمل** الذي هو ثمرة ذلك العلم أي **الجمع بين العلم والعمل**. وبناءً على هذا الوصف يكون طلب أنموذج التّلقّي الأصولي حريصاً، أثناء عملية التجريد أي انتزاع الصور الكلّية، على عدم الانسلاخ من العمل في تعدّي فائدته إلى الغير إضافةً إلى الذّات وإلى الآجل علاوةً على العاجل. إنّ هذه الحقيقة الخلقية، هي التي توجّه المساعي التنظيرية والمنهجية المتعلّقة بالتّراث الإسلامي ومن ثمّ كلّ محاولةٍ للفصل بين **الحقيقة الخلقية والحقيقة العلمية** هي محاولة لتفكيك حقائق التّراث الأصولي.

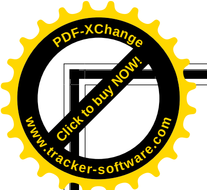
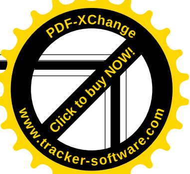
4/ بغض النّظر عمّا قدّمناه في هذا البحث من حلول للإشكالات المثارة، سواء أصبنا في ذلك أم أخطأنا، فإنّ المنحى العام الذي سلكناه لم يكن ضربا من اليوتوبيا المتعالية التي لا تمتّ بصلة مع مناخ المشكلات الحيّة للفكر العربي الإسلامي عامةً، وواقع الدّراسات خاصةً. فهذا الصّراع الذي يكرّسه البحث، هو من صميم طبيعة الدّرس النّظري اليوم، هذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ توجيه البحوث نحو مناظرة المنجزات الغربية، بريدٌ نحو تحديث الفكر العربي الإسلامي، بإضفاء حركة دفع جديدة، فالانتعاش العلمي لا يأتي من التّقليد ولا من الجمود. وإذا كان في هذا من فضل فإنّما يرجع إلى عطاء المنهجية الأصولية كما دعا **مصطفى عبد الرازق** من قبل إلى ضم أصول الفقه



إلى الفلسفة قصد تحديثها، وقد أثبت **طه عبد الرحمان** ذلك فعلياً، ومن قبله صنيع أئمة اللغة القدماء عندما قاموا بسحب الإستراتيجية الأصولية على اللغة لإرساء دعائم علم جديد: **أصول النحو**، في مقابل **أصول الفقه** إذ كلاهما يعدّ **معقولاً من منقول.**

وفي الأخير نتمنّى أن يكون هذا البحث المتواضع بدايةً مباركةً لبحوث أخرى أكثر وعياً وأغزر عطاء، وأعظم نفعاً. ونأمل أن يكون هذا الجهد مقدّمةً لمشروع أكثر تنظيماً، وأوسع نطاقاً، لا يمنع أن يحتضنه أكثر من فرد كأن تقوم به جماعة ذات كفاءةٍ معتبرة تؤهّلها لاتّخاذ الإجراءات المناسبة والكافية لتحليل أعمق وأوفق، فإنّ يد الله مع الجماعة كما أخبر النّبي صلّى الله عليه وسلّم.

قائمة المصادر والمراجع




قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. إبراهيم عبد الله، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

2.الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.

3.بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

4.البازعي سعد، قلق المعرفة: إشكاليات فكرية و ثقافية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010.

5.الباقلاني أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، ط3، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993.

6.بخضرة مونيس، تاريخ الوعي مقاربات تاريخية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

7.البدوي يوسف أحمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، دار النفائس، الأردن، 2000.

8.البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

9.بلاجي عبد السلام، تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثّره بالمباحث الكلامية، ط1 ، دار ابن حزم، بيروت، 2010.

10. بنكراد سعيد، مدخل إلى السّميائية السّردية، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003.

11. تيزيني الطيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق،1997

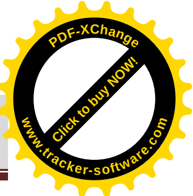
12. ابن تيمية أحمد، كتاب الردّ على المنطقيين، دط، دار المعرفة، بيروت، دت.

13. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

14. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.

15. جمعة علي، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة، 1996.

16. جمعة علي، قضية تجديد أصول الفقه، دط، دار الهداية، 1993.

17. الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1399.

18. حامد أبو زيد نصر، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

19. حامد أبو زيد نصر، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.

20. حامد أبو زيد نصر، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.

21. حامد أبو زيد نصر، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

22. حامد أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994

23. حامد أبو زيد نصر، مفهوم النص، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

24. العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.

25. حرب علي، نقد النّص، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط4، 2005.

26. ابن حزم علي بن أحمد، الفصل في الأهواء والملل والنِّحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، دط، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، دت.

27. حسن خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ط1، دار الطرابيشي للدراسات الإنسانية، 1998.

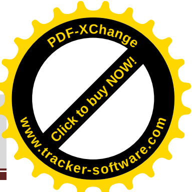
28. حسن فرغل يحيى هاشم، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دط، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998.

29. حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية، دط، كتب عربية للنشر والتوزيع، دت.

30. حمادي إدريس، الخطاب الشّرعي وطرق استثماره، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994 .

31. حمودة عبد العزيز، الخروج من التيه دراسة في سلطة النّص، ط1، مطابع السياسة، الكويت، 2003.

32. حنفي حسن، من النص إلى الواقع، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2005.

33. حنفي حسن، عمارة محمد، وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج و رؤى متنوعة في الكلام الجديد(مجموعة حوارات)، إعداد عبد الجبار الرّفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002.

34. حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، دط، الدار الفنية، القاهرة، 1991.

35. الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001.

36. الخضري محمد، أصول الفقه، ط6، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1969.

37. خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط2، دار الزهراء للنشر و التوزيع، الجزائر، 1993.

38. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدّمة، دط، دار الفكر، بيروت، 2007.

39. خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، دط، دار الينابيع، دمشق، 1996.

40. الرازي محمد بن عمر، محصّل أفكار المنفرجين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984

41. أبو ربيعة عبد العزيز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع، ط1، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2002.

42. ابن رشد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1994.

43. الرفاعي عبد الجبار، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق،2001.

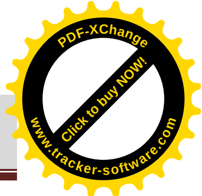
44. رمضان يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجية والإجراء، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2007.

45. الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عن الإمام الشّاطبي، ط4، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995

46. ريكور بول، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة و حسان بورقيبة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.

47. الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986

48. الزحيلي وهبة، الوجيز في أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 1994.

49. الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العانين مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف، الكويت، 1992.

50. الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1972.

51. الزلمي مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ط10، شركة الخنساء للطباعة، بغداد، 2002.

52. زمرد فريدة، أزمة النص في مفهوم النص، د ط، مطبعة آنفو، فاس، 2005.

53. زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط6، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.

54. سانو قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000.

55. السرخسي محمد بن أحمد، أصول السرخسي، ط1، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، 1993.

56. سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1 دار الحوار اللاذقية سوريا، 2008.

57. سعد الله محمد سالم، ما وراء النص، دراسات في النقد المعرفي المعاصر، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2008.

58. السعدي عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، دار البصيرة، الإسكندرية، ط1، 200.

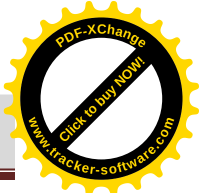
59. سليمان الأشقر عمر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1981.

60. أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1991

61. أبو سليمان عبد الوهاب، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، ط2، دار الشروق، جدة، 1984 .

62. السيوطي جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

63. الشّاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، دط ، دار اشريفة، دت.

64. الشاطبي أبو اسحاق، الموافقات، تحقيق، مشهور حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997

65. الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق و شرح أحمد شاكر، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

66. شبستري محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد قبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2009.

67. شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر،2007.

68. الشهري عبد الهادي ابن ظافر، استراتيجيات الخطاب:مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004

69. شوريا زينب إبراهيم، الإبستمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004

70. الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق ابي مصعب محمد سعيد البدري، ط7، دار الفكر، بيروت، 1997.

71. شيخ إدريس جعفر، الفيزياء ووجود الخالق:مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2001

72. الصغيّر عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994.

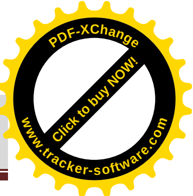
73. الطبري ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود شاكر، ط1، دار المعارف، القاهرة، د ت.

74. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998.

75. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.

76. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة–1–الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

77. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة–2– القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008.

78. طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000 .

79. طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008

80. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ط3، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، 2000.

81. طه عبد الرحمان، المنطق و النحو الصوري، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983.

82. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

83. طويلة عبد الوهاب عبد السلام، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ط2، دار السلام ،2000.

84. عبد المعطي محمد علي، المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004.

85. عبلالي دريس، سيميائية النص: من المتصل إلى المتقطع، ترجمة السيد جمال بلعربي، دط، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، الجزائر، 2008.

86. ابن عطية محمد، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993،

87. العلواني طه جابر، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ط2، الدار العالمية للكتاب الاسلامي والمعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1995.

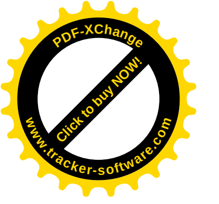
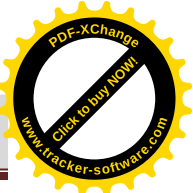
88. العلواني طه جابر، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، ط2، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هيرندن،1995.

89. العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، ط1، دار الهادي، بيروت،2001.

90. علوي حافظ اسماعيلي، الملاخ امحمد، قضايا إبستيمولوجية في اللسانيات، ط1، منشورات الاختلاف، 2009.

91. عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، دط، دت.

92. الغزالي أبو حامد، المستصفى من الأصول، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997.

93. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق و تقديم جميل صليبا،كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط9، 1980

94. الفاروقي إسماعيل راجي، إسلامية المعرفة : المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات، دط، دار البحوث العلمية، الكويت، 1983.

95. الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2009.

96. الفندي محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2004.

97. أبو القاسم حاج حمد محمد، منهجية القران المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية،دار الهادي، بيروت، ط1، 2003.

98. أبو القاسم حاج حمد محمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004.

99. القرافي أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دط، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1966.

100. قراملكي أحد قرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف و حسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002.

101. ابن قيم الجوزية شمس الدين، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دط، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1968.

102. كوزنز هوي ديفيد، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2008.

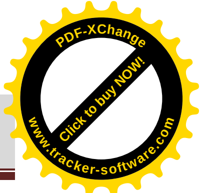
103. كوللر جوناثان، ما النظرية الأدبية؟، ترجمة هدى الكيلاني، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009.

104. الماضي شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1986.

105. ماضي محمود، الوحي من المنظور الإستشراقي ونقده، ط1، دار الدعوة، الإسكندرية 1996.

106. محمد العيسوي عبد الفتاح، محمد العيسوي عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي في الفكر الاسلامي والفكر الحديث، دط، دار الراتب الجامعية، الإسكندرية، 1997.

107. محمد علي ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دط، دار النهضة، بيروت، 1985.

108. محمد يعقوب طاهر محمود، أسباب الخطأ في التفسير: دراسة تأصيلية، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1425.

109. محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2006.

110. مصطفى عادل، فهم الفهم:مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007

111. مفتاح محمد، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990

112. ابن عاشور الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط2، دار النفائس، الأردن، 2001.

113. موسى صالح بشرى، نظرية التلقي: أصول...و تطبيقات، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.

114. النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

115. النقاري حمو، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط1، دار الأمان، الدار البيضاء، 2005.

116. همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ط1، دار الهادي، بيروت،2003.

117. ويليك رينيه، وارين أوستين، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة، حسام الطيب، ط2، بيروت، 1980.

118. يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

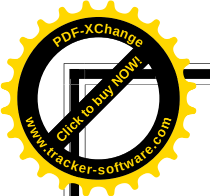
119. يعقوبي محمود، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، دت.

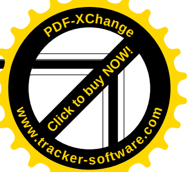
120. اليوبي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشرعية، ط1، دار الهجرة، الرياض، 1998.

المجلّات و الدّوريات:

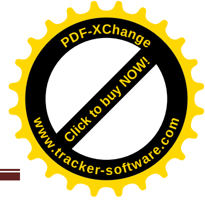
1-أرحيلة عباس، "حول مسألة المنهج في القديم"، مجلة الفكر العربي، العدد 70-71، مركز الإنماء القومي، بيروت، نوفمبر/ ديسمبر،1989.

2-خرماش محمد "فعل القراءة و إشكالية التّلقّي"، مجلة علامات، العدد10.

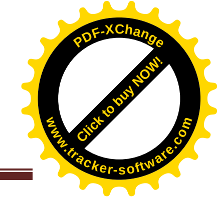




فهرس المحتويات

فهرس المحتويات



الفصل الثّاني:

أصول الفقه والتّلقّي (المنهج والاستراتيجيات)